MÚSICA EN LA NOCHE

Aldous Huxley



Durante su vida, Aldous Huxley se ganó la reputación de ser uno de los gigantes de la prosa inglesa moderna y uno de los mejores comentaristas sociales de su época. Conocido sobre todo por sus novelas, Huxley se sentía también muy cómodo con la forma del ensayo. Abarcando desde el periodismo hasta las reseñas críticas y las reflexiones literarias, políticas, culturales y filosóficas, sus ensayos constituyen uno de los ejemplos más finos del género en la literatura moderna.

Música en la noche es ya todo un clásico. En este volumen, el autor de Un mundo feliz, comunica sus puntos de vista acerca de diversos temas —la tragedia, el silencio, el arte, la gracia, la historia, el puritanismo, la belleza—, apuntando siempre a cuestiones fundamentales de la condición humana. La indudable originalidad del ensayista se ve favorecida por la gran cantidad de recursos que le proporcionan su vasta cultura y su enorme curiosidad. Los ensayos aquí reunidos sorprenden por las grandes intuiciones, los agudos comentarios y las ingeniosas e

inesperadas observaciones que son ya la marca inconfundible de uno de los escritores más influyentes del siglo XX.



Aldous Huxley

Música en la noche

ePub r1.0
Titivillus 18.08.15

Título original: *Music at Night*
Aldous Huxley, 1931
Traducción: Miguel Martínez-Lage

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2


I

La tragedia y toda la verdad

Eran seis en total, eran los mejores, los más valerosos compañeros del héroe. Al volverse desde el puesto del vigía, a proa de la nave, Ulises tuvo tiempo de verlos ascender por los aires debatiéndose, tiempo de oír sus alaridos, las desesperadas repeticiones de su propio nombre. Los supervivientes sólo pudieron asistir mudos y desamparados a la escena, al tiempo que Escila, «en la boca de su cueva los devoraba y ellos no dejaban de proferir alaridos de espanto, a la vez que tendían

las manos sumidos en aquella lucha pavorosa». Y Ulises añade que fue la escena más terrible, la visión más lamentable de cuantas tuvo en sus «exploraciones de los pasos del mar». Desde luego, es verosímil que así fuera: la breve descripción que hace Homero —el símil, poético en exceso, es un añadido posterior— resulta muy convincente.

Después, pasado el peligro, Ulises y sus hombres saltaron a tierra para pasar la noche; en la playa siciliana se prepararon la cena, según refiere Homero, «con gestos de verdaderos expertos». El Libro Duodécimo de la *Odisea* concluye con estas palabras:

«Cuando hubieron satisfecho su hambre y su sed, se pararon a pensar en sus camaradas y los lloraron; con las lágrimas, el sueño descendió dulcemente sobre todos ellos». La verdad, toda la verdad y nada más que la verdad: ¡en cuán contadas ocasiones la dicen a las claras la literatura antigua! Algunos fragmentos de la verdad sí contienen, por supuesto; todo buen libro nos aporta alguna porción de la verdad, pues de lo contrario no sería bueno. Pero rara vez contiene toda la verdad. De los grandes escritores del pasado, son increíblemente pocos los que nos la han ofrecido. Homero, el Homero de la *Odisea*, es uno de esos pocos.

«¿La verdad?», preguntará el lector. «¿Por ejemplo, que dos y dos son cuatro? ¿Qué la Reina Victoria accedió al trono en 1837? ¿Qué la velocidad de la luz es de 300.000 kilómetros por segundo?». No, es evidente que no se suelen encontrar observaciones semejantes en las obras literarias. La «verdad» a la que me refería no pasa de ser, en realidad, más que mera verosimilitud admisible. Cuando las experiencias que se recogen en una obra literaria se corresponden de un modo bastante estrecho con nuestras experiencias reales, o con lo que podríamos llamar las experiencias que al menos albergamos en potencia —

experiencias, dicho de otro modo, que podríamos (y lo sentimos a resultas de un proceso de inferencia más o menos explícito, a partir de la realidad conocida) haber tenido—, decimos sin duda con exactitud: «esta obra literaria es verdad». Esto, sin embargo, no es todo. La relación de un caso determinado en un manual de psicología es científicamente cierta en la medida en que sea una relación de determinados sucesos que se compone con fidelidad a la realidad de los hechos, pero también podría aparecer como algo «verdadero» para el lector con respecto a sí mismo, es decir, como algo aceptable, probable, que tenga una correspondencia estricta

con sus propias experiencias reales o con sus experiencias en potencia. Ahora bien, un manual de psicología no es una obra de arte y, si lo es, lo es tan sólo de un modo secundario, incidental. No es suficiente la mera verosimilitud, la mera correspondencia de las experiencias que relata el autor con la experiencia recordada o imaginable por parte del lector, para que una obra de arte parezca «verdad». El arte de calidad posee una suerte de verdad añadida o superior: es más probable, más aceptable, más convincente que el hecho en sí. Es natural, ya que el artista está dotado de sensibilidad y de una capacidad de comunicación, de «situar» y «plasmar»

los sucesos, que la mayoría de personas no posee. La experiencia sólo enseña lo enseñable, y lo hace por medios que no son tan numerosos como cabría suponer a partir del proverbio preferido del papá de la señorita Micawber. Los artistas son eminentemente enseñables, amén de gozar de la capacidad de instruir. Reciben de los acontecimientos mucho más que el resto de los hombres, y saben transmitir lo que han recibido con una particular fuerza de penetración, que ahonda profundamente en el espíritu del lector cuanto le comunican. Una de las reacciones más habituales que suscita una obra literaria de calidad se expresa mediante esta fórmula: «Esto es

justo lo mismo que yo he pensado y he sentido siempre, sólo que nunca he sido capaz de expresarlo así de claro por medio de la palabra, ni siquiera para mí mismo».

Ahora nos encontramos en situación de explicar qué queremos decir cuando señalamos que Homero es un escritor que dice toda la verdad: queremos decir que la experiencia de la que deja constancia se corresponde con nuestras experiencias reales o en potencia, y que se corresponde con nuestras experiencias no en un solo sector limitado, sino en la totalidad de nuestro ser, física y espiritualmente. Y también queremos decir que Homero plasma

esas experiencias con una fuerza artística tal que les da una apariencia particularmente aceptable y convincente.

Hasta ahí, pues, la verdad en la literatura. La de Homero, lo repito, es toda la verdad. Considérese cómo casi cualquier otro de los grandes poetas hubiera concluido la historia del ataque de Escila contra el barco que pasa frente a sus costas. Recuérdese que son seis los hombres arrebatados y devorados ante los ojos de sus compañeros. En cualquier otro poema, salvo en la *Odisea*, ¿qué hubieran hecho los supervivientes? Hubieran llorado, por supuesto, tal como Homero les hace llorar. Sin embargo, ¿se hubieran

preparado antes la cena, por si fuera poco, de una manera magistral? ¿Hubieran comido y bebido previamente hasta la saciedad? Y, después del llanto, o durante el llanto más bien, ¿se hubieran tendido tranquilamente a dormir? No; casi con toda seguridad no hubieran hecho ninguna de tales cosas. Lisa y llanamente hubieran llorado y hubieran lamentado su infortunio, el horrible destino de sus compañeros, y el canto hubiera concluido trágicamente con sus lágrimas.

Homero en cambio optó por relatar toda la verdad. Sabía que incluso los hombres más cruelmente afligidos han de alimentarse; sabía que el hambre es

más fuerte que las penas, y que satisfacerla es prioritario a las lágrimas derramadas. Sabía que los expertos continúan actuando con toda su maestría y hallan consuelo en sus logros, aun cuando sólo se trate de preparar la cena, por más que sus amigos hayan sido devorados. Sabía que cuando se tiene la andorga llena (y sólo cuando es así) pueden los hombres permitirse el llanto; sabía que las penas, después de la cena, son casi un lujo. Por último, sabía que aun cuando el hambre sea prioritaria a la pena, la fatiga, cuando sobreviene, acaba con aquella y la ahoga en un sueño tanto más dulce por traer consigo el olvido de toda aflicción. Dicho en

dos palabras, Homero se negó a abordar el tema desde un punto de vista trágico. Prefirió decir toda la verdad.

Otro autor que prefirió contar toda la verdad es Fielding. *Tom Jones* es uno de los pocos libros que se han escrito en Europa, entre la época de Esquilo y la actualidad, al modo de la *Odisea*. Y es odiseico por no resultar nunca trágico, nunca, ni siquiera cuando resulta doloroso o catastrófico, ni cuando acontecen sucesos patéticos y hermosos que de hecho acontecen. Fielding, al igual que Homero, admite todos los sucesos, no rehúye nada. En efecto: como no rehúyen nada, los libros de estos autores no resultan trágicos. Entre

las cosas que no rehúyen se encuentran los asuntos irrelevantes que en la vida real siempre atemperan las situaciones y los personajes que los autores de tragedias prefieren mantener en un estado químicamente puro. Considérese el caso de Sophia Western, la jovencita más encantadora que exista, rayana casi en la perfección. Salta a la vista que Fielding la adoraba (se dice que fue creada a imagen y semejanza de su adorada primera esposa). Ahora bien, a pesar de su rendida adoración se negó a convertirla en una de esas criaturas químicamente puras y reconcentradas que sufren en un mundo de tragedia. El posadero que ayudó a desmontar del

caballo a la fatigada Sophia ¿qué necesidad tenía de caerse de espaldas? En ninguna tragedia se hubiera caído (no hubiera sido posible) al soportar el peso de la doncella. Para empezar, en el contexto de la tragedia el peso de la doncella es de todo punto irrelevante: las heroínas debieran estar por encima de la ley de la gravedad. Pero eso no es todo: que recuerde ahora el lector el resultado de la caída. Al caerse de espaldas, el posadero arrastra a Sophia sobre sí; su panza hace las veces de cojín, de modo que felizmente la joven no sufre el menor percance. Sin embargo, al caer ella de cabeza, a la fuerza hubieron de seguir los pies, de

modo que se produjo un momentáneo despliegue de sus más excitantes encantos. Los paisanos que la observan desde la puerta de la posada celebran el suceso conteniendo a duras penas el regocijo e incluso profiriendo sonoras carcajadas. La pobre Sophia, cuando la ayudan a ponerse en pie, se pone colorada de puro azoramiento debido a su modestia herida. No hay nada intrínsecamente improbable en este suceso, que ostenta el sello de la verdad literaria. No obstante, por fiel que sea a la realidad, se trata de un incidente que nunca jamás hubiera podido acaecer a una heroína de tragedia. Nunca se le hubiera permitido tal cosa. En cambio,

Fielding se niega a imponer el veto del tragediógrafo: nada rehúye, ni siquiera la intrusión de absurdos e irrelevantes detalles en medio del romance o de la catástrofe, ninguna de las no menos dolorosas e irrelevantes interrupciones que impone la vida en el transcurso de la felicidad. No aspiraba a la tragedia. Y no cabe duda de que ese fugaz relampagueo del delicioso trasero de Sophia fue más que suficiente para espantar a la musa de la tragedia y alejarla de *Tom Jones*, tal como veinticinco siglos antes la visión de los hombres apesadumbrados cenando primero, acordándose después de llorar y olvidando a la postre sus temores

gracias al sueño la ha hecho huir de la *Odisea*.

En sus *Principios de crítica literaria*, I. A. Richards afirma que la buena tragedia lo es a prueba de toda ironía e irreverencia, amén de que es capaz de absorber todos los ingredientes sin perder su condición de tragedia. De hecho, Richards hace de esta capacidad de absorbencia de los elementos ajenos e incluso contrarios a la tragedia la verdadera piedra de toque del mérito que pueda tener la obra trágica. Así pues, prácticamente todas las tragedias griegas y francesas y la mayor parte de las isabelinas tienen sin duda sus carencias. Sólo el mejor Shakespeare

soporta la prueba, al menos en opinión de Richards. ¿Estará en lo cierto? Yo tengo mis dudas. Las tragedias de Shakespeare están entreveradas, qué duda cabe, de ironía y de un cinismo a menudo terrorífico; ahora bien, el cinismo siempre es el idealismo heroico vuelto del revés, mientras que la ironía es una suerte de negativo fotográfico del romanticismo heroico. Basta convertir en negro el blanco de Troilo, convertir en blancos todos sus negros, para que aparezca Tersites. Vueltos del revés, Otelo y Desdémona pasan a ser Iago. La negación de la blancura de Ofelia es la ironía de Hamlet, la ingeniosa alcahueta de sus locas canciones; asimismo, el

cinismo del loco Rey Lear es la réplica ensombrecida en negro de Cordelia. La sombra, el negativo fotográfico de una cosa en ningún sentido le resulta irrelevante. Las ironías y los cinismos de Shakespeare sirven para ahondar su universo trágico, no para ensancharlo. De haberlo ensanchado, tal como las irrelevancias homéricas ampliaron el universo de la *Odisea*, el mundo de la tragedia shakespeariana habría dejado de existir. Por ejemplo, una escena que mostrase al afligido Macduff en el momento de cenar, cada vez más melancólico, a la vez que se toma un whisky, sin dejar de pensar en su esposa e hijos asesinados y, con los ojos aún

anegados de lágrimas, cuando se echa a dormir, sería sin duda fiel a la vida misma, pero no al arte de la tragedia. La introducción de semejante escena cambiaría por completo la calidad de la obra; tratada al estilo de la *Odisea, Macbeth* ya no sería una tragedia. Tomemos el ejemplo de Desdémona. Los bestiales, cínicos comentarios de Iago acerca de su carácter de ningún modo son irrelevantes a la tragedia, tal como hemos visto. Nos presentan las imágenes en negativo de su auténtica naturaleza, de los sentimientos que le inspira Otelo. Esas imágenes en negativo siempre son suyas, siempre son reconocibles, pues se trata del rasgo que

caracteriza a una víctima y heroína de tragedia. En cambio, si cuando desembarca en Chipre se hubiera caído de espaldas, como le iba a ocurrir a Sophia, que no es menos exquisita, con el infortunio de que se le vieran las impropiedades de su ropa interior, del siglo XVI, la obra dejaría de ser el *Otelo* que conocemos. Iago tal vez pueda generar una raza de pequeños cínicos, y la dosis existente de rencor y de salvaje negatividad se duplicaría o triplicaría: *Otelo* seguiría siendo en lo esencial *Otelo*. En cambio, unas cuantas irrelevancias al estilo de Fielding la destruirían, es decir, acabarían con su condición de tragedia, pues tampoco

contendría nada que impidiera que llegara a ser un magnífico drama de tal o cual especie. Lo cierto es que la tragedia y lo que antes he llamado «toda la verdad» son incompatibles: en presencia de una, el otro no puede darse. Hay ciertas cosas que incluso las mejores, e incluyo la tragedia shakespeariana, no son capaces de absorber.

A fin de crear una tragedia, el artista ha de aislar un único elemento de la totalidad de la experiencia humana, para emplearlo exclusivamente como material de su obra. La tragedia está disgregada de toda la verdad, destilada si se quiere, tal como se destila la

esencia de una flor aún viva. La tragedia es algo químicamente puro; de ahí, su poder para actuar con inmediatez e intensidad sobre nuestros sentimientos. Todo arte químicamente puro tiene esa capacidad de actuar sobre nosotros con inmediatez e intensidad; así pues, la pornografía químicamente pura (en las contadas ocasiones en que está escrita de un modo convincente, por obra de alguien que tiene el don de «situar» las cosas y «plasmarlas») constituye una droga emocional de rápido efecto y de capacidad infinitamente superior a la que tiene «toda la verdad» al menos por lo que a la sensualidad se refiere, e incluso es mayor esa capacidad (para

muchas personas) que la realidad misma, tangible y carnal. Debido a su pureza química, la tragedia cumple con especial eficacia su función catártica. Refina, corrige, da estilo a nuestra vida emocional, y lo hace con prontitud y con poderío. Puestos en contacto con la tragedia, los elementos de nuestra existencia encajan al menos por un momento en un bello dibujo, tal como las limaduras de hierro se reordenan bajo el influjo del imán. A través de todas sus variaciones individuales, ese dibujo es fundamentalmente el mismo. De la lectura o la presencia de una tragedia escenificada obtenemos la sensación de que

Nuestros amigos son las alegrías y las aflicciones,
y el amor, el espíritu invencible del hombre.

Terminamos con el heroico convencimiento de que también nosotros seríamos invencibles si nos viéramos sujetos a tales agonías, de que en medio de semejantes agonías no dejaríamos de amar, de que incluso podríamos aprender a sentirnos exultantes. ¿Cuáles son los valores de un arte completamente fiel a toda la verdad? ¿De qué modo nos afecta, si en efecto parece que vale la pena dejarse afectar? Tratemos de averiguarlo.

El arte completamente fiel a toda la verdad desborda los límites de la tragedia y nos muestra, así sea sólo mediante insinuaciones e inferencias, qué sucedió antes de que comenzase la historia de la tragedia, qué sucederá cuando haya concluido, qué sucede simultáneamente en otro lugar (y cuando digo «otro lugar» me refiero también a las partes de los espíritus y los cuerpos de los protagonistas que nada tienen que ver, al menos inmediatamente, con la pugna trágica). La tragedia viene a ser un remolino aislado en la superficie de un vastísimo río que fluye majestuoso, imparable, a su alrededor y por debajo y por todos los flancos del mismo. El arte

fiel a la verdad aspira a plasmar la existencia del río entero, incluido el remolino. Es harto distinto de la tragedia, aun cuando puede contener, entre otros ingredientes, los elementos a partir de los cuales se construye la tragedia. (Un mismo objeto, colocado en contextos diferentes, pierde su identidad y se convierte, para la mente que lo percibe, en una sucesión de objetos diferentes). En el arte fiel a la verdad, tan legítimas pueden ser las congojas, tan reales el amor y el espíritu invencible, y también tan importantes como lo son en la tragedia. Así, las víctimas de Escila sufren de modo tan doloroso como Hipólito, devorado por

el monstruo, en *Fedra*; la angustia espiritual de Tom Jones cuando cree que ha perdido a su Sophia, y además por culpa suya, no es menor que la de Otelo tras el asesinato de Desdémona. (El hecho de que la capacidad de Fielding para expresar las cosas no sea ni de lejos comparable a la de Shakespeare es mero accidente). Sin embargo, las congojas y la tenacidad de vencer quedan situadas, en manos de un escritor fiel a toda la verdad, dentro de un contexto distinto y más amplio, a resultas de lo cual dejan de ser las mismas que las congojas y las tenacidades intrínsecamente idénticas de la tragedia. Por consiguiente, el arte

completamente fiel a la verdad nos causa un efecto muy distinto del que nos produce la tragedia. Cuando hemos leído un libro fiel a toda la verdad, nuestro estado anímico nunca es de exultación heroica; es más bien de resignación, de aceptación. (Y la aceptación también puede ser heroica). Al ser químicamente impuro, el arte fiel a la verdad no puede conmovernos con la inmediatez y la intensidad de la tragedia, o de otras formas de arte químicamente puro. No obstante, creo que tiene efectos más duraderos. La exultación que sigue a la lectura o a la presencia de una tragedia tiene la naturaleza de una embriaguez pasajera.

Nuestro ser no puede contener durante demasiado tiempo el dibujo que impone la tragedia. Al retirar el imán, las limaduras tienden a adoptar de nuevo un dibujo confuso. En cambio, el dibujo que la aceptación y la resignación nos imponen, debido al arte fiel a toda la verdad, aunque sea posiblemente menos bello en cuanto tal, es (tal vez por esa misma razón) mucho más estable. La catarsis de la tragedia es violenta, apocalíptica; la catarsis más llevadera, propia de la literatura fiel a la verdad, es más duradera.

Recientemente, la literatura ha ganado cada vez mayor conciencia de la verdad, de esos grandes océanos de

sucesos y detalles irrelevantes, de pensamientos y actos que se extienden de un modo interminable, en todas direcciones, desde cualquier punto de la isla (un personaje, una anécdota) en el que el autor decida contemplarlos. Imponer el tipo de limitaciones arbitrarias que ha de imponerse todo el que desee escribir una tragedia es algo que resulta cada vez más difícil; desde luego, para quienes sean sensibles a la contemporaneidad es prácticamente imposible. Con esto no quiero decir, por descontado, que el escritor moderno deba circunscribirse a un estilo meramente naturalista. Es posible dar por sentada la existencia de toda la

verdad sin tener que catalogar laboriosamente todos y cada uno de los objetos que se tienen a la vista. Es posible escribir un libro en términos de pura fantasía y, por añadidura, relatar toda la verdad. De todas las obras importantes de la literatura contemporánea ninguna es una tragedia pura. No hay escritor contemporáneo de cierto peso que no prefiera proclamar o aludir a toda la verdad. Por distintos que sean en cuanto al estilo, en cuanto a las intenciones éticas, filosóficas y artísticas, a las escalas de valores que han aceptado, los escritores contemporáneos tienen en común su interés por relatar toda la verdad.

Proust, D. H. Lawrence, André Gide, Kafka, Hemingway: he aquí cinco escritores contemporáneos de peso e importancia indiscutibles, cinco autores todo lo llamativamente disímiles que podrían ser. Si coinciden es únicamente en esto, en que ninguno ha escrito una tragedia pura, en que a todos les importa más que nada referir toda la verdad.

A veces me he preguntado si la tragedia, en tanto género literario, no estará condenada a desaparecer. El hecho de que aún nos conmuevan sobremanera las obras maestras de la tragedia, el que aún podamos conmovernos, en contra de los dictados de la razón, incluso ante las malas

tragedias del cine y el teatro contemporáneos, me lleva a pensar que los tiempos del arte químicamente puro aún no han terminado. Tal vez sea que la tragedia atraviesa un periodo de eclipse porque todos los escritores importantes de nuestro tiempo están demasiado ocupados en explorar un mundo recién descubierto, o redescubierto, que es el mundo de toda la verdad; por eso no le prestan la menor atención. Ahora bien, no existen razones de peso para creer que esta situación vaya a perdurar por siempre. Es demasiado valiosa la tragedia para permitir su desaparición. A fin de cuentas, no hay razón alguna por la cual no puedan coexistir las dos

clases de literatura —una, químicamente pura; la otra, químicamente impura: la literatura fiel a toda la verdad y la literatura amiga de las verdades parciales—, cada una en una esfera aparte. El espíritu humano las necesita a ambas por igual.

Lo demás es silencio

Desde la sensación pura hasta la intuición de la belleza, desde el placer y el dolor hasta el éxtasis místico y la muerte, todo lo que es fundamental,

todas las cosas que son para el espíritu humano más hondamente significativas, tan sólo pueden experimentarse, no expresarse. Lo demás, siempre y por doquiera, es silencio.

Después del silencio, aquello que más se aproxima a la expresión de lo inefable es la música. (Y es sumamente significativo que el silencio sea parte integrante de toda buena música. Por comparación con Beethoven o Mozart, en el torrente incesante de la música de Wagner escasean mucho los silencios. Tal vez sea ésa una de las razones por las cuales parece de menor importancia que los dos primeros. «Dice» menos, pues no para de hablar).

En otro orden de cosas, en un plano distinto del ser, la música es el equivalente de algunas de las experiencias más significativas y más inefables del ser humano. Debido a una misteriosa analogía a veces evoca en el ánimo de quien la escucha el fantasma de tales experiencias, a veces la experiencia misma en la plenitud de su fuerza vital: mera cuestión de intensidad, pues el fantasma es tenue y difuso, y la realidad inmediata y ardiente. La música es capaz de suscitar tanto una cosa como la otra, es el azar o la providencia quienes deciden. Las intermitencias del corazón no están sujetas a ninguna ley conocida. Otra de

las peculiaridades de la música es su capacidad (que en cierta medida comparte con las otras artes) de evocar experiencias en tanto un todo perfecto (perfecto y completo, esto es, en relación con la capacidad que tenga el oyente de tener una experiencia determinada), por más parciales, por más oscuras y confusas que puedan haber sido las experiencias originales así rememoradas. Estamos agradecidos al artista, al músico en especial, «por decir a las claras lo que siempre hemos sentido, lo que en cambio nunca hemos sido capaces de expresar». Al escuchar una música expresiva, como es natural, no disponemos de la experiencia

original (que está muy lejos de nuestro alcance, pues no se pueden pedir peras al olmo), sino de la mejor experiencia que en su especie puede brindarnos nuestra naturaleza: una experiencia mejor y más completa que la que nunca hayamos tenido antes de escuchar la música.

La aptitud de la música al expresar lo inefable es algo que supo reconocer el más grande de los artífices de la palabra. El hombre que escribió *Otelo* y *Cuento de invierno* fue capaz de forjar en palabras todo lo que las palabras puedan expresar. A pesar de todo (y llegado a este punto estoy en deuda con un interesantísimo ensayo de Wilson

Knight), cada vez que era preciso comunicar algo rayano en la emoción o la intuición mística, Shakespeare recurría asiduamente a la música para «ponerlo de relieve». Mi propia experiencia de las producciones teatrales, bien que sea infinitesimalmente reducida, me ha convencido de que si escogió con acierto la música nunca recurrió a ella en vano.

En el último acto de la obra teatral que se basó en mi novela *Punto Contrapunto*, ciertos pasajes del movimiento lento del *Cuarteto en Do menor* de Beethoven forman parte integral de la pieza teatral. Ni la

adaptación ni la música son mías; por eso gozo de entera libertad para decir que el *Heilige Dankgesang*, al ejecutarse durante la representación, fue de veras prodigioso.

«De haber tenido tiempo y espacio suficientes…». Ésas, sin embargo, son precisamente las cosas que no puede proporcionarnos el teatro. De la pieza teatral, por fuerza abreviada, fue preciso omitir prácticamente todo el «contrapunto» implícito o específico que en la novela atemperaba, o al menos tenía la intención de atemperar, la áspera presentación del «punto». La adaptación teatral, en conjunto, resultó curiosamente dura, brutal incluso. Al

irrumpir sin previo aviso, en ese universo de aspereza sin mitigar, el *Heilige Dankgesang* parecía la manifestación de algo sobrenatural. Fue casi como si un dios hubiera descendido entre nosotros con toda su realidad, visible, espantoso y sin embargo alentador, misteriosamente envuelto en esa paz que sobrepasa todo entendimiento, investido de toda su divina naturaleza.

Mi novela podría haber sido el *Libro de Job*; su adaptador, Campbell Dixon, podría haber sido el autor de *Macbeth*; al margen de la capacidad que ambos tuviéramos, al margen de los esfuerzos que hubiéramos llevado a

cabo, nos habría resultado absolutamente imposible expresar por medio de las palabras o de la acción dramática lo que esos tres o cuatro minutos de violín hacen tan patente, y de un modo manifiesto, a cualquier oyente sensible.

Cuando había que expresar lo inefable, Shakespeare dejaba la pluma e invocaba la música. ¿Y si la música fallase? En tal caso, siempre era posible recurrir al silencio. Siempre, siempre y por doquiera, lo demás es silencio.

El arte y lo evidente

Todas las grandes verdades son verdades evidentes, pero no todas las verdades evidentes son grandes verdades. Así, es evidente hasta las últimas consecuencias que la vida es breve y el destino incierto. Es evidente que, en gran medida, la felicidad depende de uno mismo, no de las circunstancias externas. Es evidente que los padres por norma general aman a sus hijos, que los hombres y las mujeres sienten una mutua atracción que se concreta de formas muy diversas. Es evidente que muchas personas disfrutan

del campo y la vida al aire libre, que los conmueven los muy diversos aspectos de la naturaleza y que sienten júbilo, temor, ternura, alegría y melancolía. Es evidente que la mayoría de los hombres y las mujeres se sienten ligados a sus hogares y a sus patrias, a las creencias que les fueron inculcadas en la infancia, al código moral de su tribu. Todas ellas, repito, son verdades evidentes y son grandes verdades, pues son de significado universal, ya que hacen referencia a las características fundamentales de la naturaleza humana.

Sin embargo, existe otra especie de verdades evidentes: aquellas que carecen de significado eterno y que no

hacen referencia a la naturaleza humana, en aras de lo cual no pueden ser tenidas por grandes verdades. Así, a todo el que haya visitado la ciudad o haya tenido conocimiento de ella, le resulta evidente que en Nueva York hay muchísimos automóviles y bastantes edificios de grandísima altura. Es evidente que este año vienen más largos los vestidos de noche, que muy pocos hombres gastan sombrero de copa o cuello duro y almidonado. Es evidente que se puede realizar el vuelo Londres-París en dos horas y media, que existe un periódico llamado *Saturday Evening Post*, que la tierra es redonda y que el señor Wrigley se dedica a la fabricación de goma de

mascar. A pesar de la obviedad de estas verdades, al menos en la actualidad —pues podría llegar un día en que los vestidos de noche, tanto largos como cortos, ya no estén en uso; un día en que el automóvil sea una curiosidad de museo, como las máquinas de *Erewhon*—, de ninguna manera son grandes verdades. Podrían dejar de ser verdad sin que la naturaleza del ser humano cambiase en modo alguno de manera fundamental.

El arte popular hace uso en estos tiempos de ambos tipos de verdad evidente, de la obviedad mínima y de la gran obviedad. La mitad de la inmensa mayoría —contando por lo bajo— de

las novelas, cuentos y películas contemporáneas están repletas de pequeñas obviedades. El gran público obtiene un gran placer en el mero reconocimiento de los objetos y circunstancias que le son familiares. Tiende a inquietarse un tanto ante las obras de pura fantasía, cuyo material se extrae de otros mundos distintos del que habita, del que configura su ser cotidiano. En las películas ha de haber Fords auténticos en abundancia, al igual que genuinos policías y trenes verosímiles. Las novelas han de contener largas descripciones, exactas, de las habitaciones, calles, restaurantes, comercios y oficinas con los que está

familiarizado el hombre o la mujer de a pie. Cada lector, cada integrante del público, ha de poder decir, con rotunda satisfacción, que «ése es un Ford de verdad», «ése es un policía», «ése es un salón igualito que el de los Brown». Hacer reconocibles las cosas es una cualidad artística que a muchas personas les resulta profundamente apasionante.

No son sólo pequeñas las obviedades que aprecia el público en general. También exige la presencia de las grandes obviedades. Exige de sus proveedores de arte los pronunciamientos definitivos en cuanto al amor materno, la bondad y la honradez, los efectos enaltecedores que

producen las pintorescas, bellas panorámicas de la naturaleza sobre los turistas residentes en las grandes ciudades, la superioridad del matrimonio por amor frente al matrimonio por interés, la brevedad de la existencia humana, etcétera. Requiere que se le reitere de continuo la validez inamovible de esas grandes verdades evidentes. Y los proveedores del arte popular hacen exactamente lo que se les pide. Afirman las grandes, obvias, inmutables verdades de la naturaleza humana, aunque las afirman, por desgracia, con un énfasis excesivo e incompetente. Para el lector sensible, sus afirmaciones resultan de mal gusto e

incluso dolorosas. Así, el hecho de que las madres amen a sus hijos, como ya he señalado, es una de las grandes verdades evidentes, pero cuando se afirma en una cantinela nauseabunda y empalagosa, en una serie de primeros planos cargados de sentimiento, en una letra de canción de Ella Wilcox o sus imitadores, o en una página de una revista ilustrada, el lector sensible por fuerza torcerá el gesto y apartará la mirada, cargado de vergüenza ajena ante la humanidad entera.

A menudo, en el pasado, las grandes verdades evidentes se han proclamado con un énfasis repelente, en un tono que les daba la apariencia —tal es el poder

casi mágico que tiene la incompetencia del artista— no de una gran verdad, sino de una mentira tan grande como terrorífica. Sin embargo, en el pasado estos ultrajes artísticos nunca han sido tan numerosos como en la actualidad. Y ello se debe a diversas causas. Para empezar, la extensión de la educación, del ocio, del bienestar económico ha creado una demanda sin precedentes, una gran voracidad de consumir arte popular. Como el número de buenos artistas siempre es restringido, de ello se deduce que esa demanda ha sido atendida en general por parte de artistas de más que dudosa calidad.

De ahí, que las afirmaciones de las

grandes verdades evidentes hayan sido en general incompetentes y, por tanto, odiosas. También es posible que la ruptura con todas las tradiciones de antaño, la mecanización del trabajo y del ocio (en ambos territorios, al menos para la inmensa mayoría de hombres y mujeres civilizados, cualquier esfuerzo creativo está proscrito), hayan tenido un pésimo efecto sobre el gusto popular y la sensibilidad emocional popular. En cualquier caso, sean cuales fueren las causas, sigue siendo cierto que en la actualidad se ha producido una cantidad de arte popular hasta ahora sin precedentes (y me refiero al arte popular en el sentido de que está hecho para el

pueblo, aunque no esté hecho, y ésta es la tragedia de la modernidad, por el pueblo mismo), y ese arte popular está compuesto a grandes rasgos de pequeñas verdades evidentes, proclamadas por lo común con un realismo esmerado, extenuante, mientras que las grandes verdades evidentes que contiene están proclamadas en su mayor parte (pues resulta muy difícil darles una expresión satisfactoria) con un grado de incompetencia tal que las presenta como falsedades repelentes.

En algunos de los artistas más conscientes y sensibles, esta situación ha surtido un efecto curioso, del que no creo que existan precedentes. Han

terminado por temer toda obviedad, ya sea pequeña o grande la verdad de que se trate. En todos los periodos históricos, ciertamente, muchos artistas se han amedrentado —o tal vez sería más exacto señalar que les ha invadido el desprecio— ante las pequeñas verdades evidentes. En la historia de las artes, el naturalismo es un fenómeno relativamente poco corriente; a juzgar por cualquier criterio dependiente de la normalidad estadística, Caravaggio y los académicos victorianos constituyen auténticas anomalías.

Lo que no tiene precedentes es más bien esto otro: algunos de los artistas más sensibles de nuestro tiempo han

rechazado no ya el mero realismo externo (de lo cual tal vez debamos estar agradecidos), sino también lo que yo llamaría realismo interno: se niegan a tomar conciencia, en su arte, de la mayoría de los actos más significativos de la naturaleza humana. Los excesos del arte popular los han colmado de un terror cerval ante lo obvio, incluidas las sublimidades, las bellezas, las maravillas más obvias. A día de hoy, un noventa por ciento de la vida consta precisamente de obviedades. Esto supone que haya artistas modernos dotados de gran sensibilidad que se ven impelidos, debido al asco y al miedo, a circunscribirse a los confines de la

explotación de una mínima fracción de la existencia.

El centro artístico más despierto y consciente de la contemporaneidad es París; como cabe suponer, es en París donde este extraño temor ante lo obvio ha dado sus frutos más asombrosos. Sin embargo, lo que cabe decir de París también es cierto en el caso de otras capitales artísticas, ya sea porque imitan intencionalmente a los modelos franceses, ya sea porque similares circunstancias han causado una reacción análoga. El arte más progresista de otros países difiere del arte progresista de Francia sólo en que resulta menos intencionado, menos cabal a la hora de

apurar sus últimas consecuencias. En todos los países, aunque en Francia un poco más, se comprueba que ese temor ante lo obvio ha causado los mismos efectos. Las artes plásticas aparecen despojadas de sus cualidades «literarias»; los cuadros y las estatuas se reducen a los elementos más estrictamente formales. Escuchamos una música de la cual se ha excluido casi toda expresión de sentimientos trágicos, tiernos o dolorosos, una música que a propósito se ha reducido a la expresión de la energía física, del lirismo de la velocidad, del movimiento mecánico. Tanto la música como las artes plásticas están impregnadas en mayor o menor

medida de ese nuevo romanticismo vuelto del revés, que tiende a exaltar la máquina, la muchedumbre, la masa muscular del cuerpo, y que desprecia el alma, la soledad y la naturaleza. La literatura progresista está repleta de ese mismo romanticismo vuelto del revés. Su temática se simplifica de una manera arbitraria mediante la exclusión de todas las grandes obviedades eternas que conciernen a la naturaleza humana. Este proceso se justifica teóricamente mediante una suerte de filosofía de la historia que afirma —de un modo harto gratuito y, estoy persuadido, no menos falsario— que la naturaleza humana ha cambiado radicalmente a lo largo de

estos últimos años y que el hombre moderno es, o al menos debiera ser, radicalmente diferente de sus antepasados. No sólo se manifiesta el terror ante lo obvio que invade al escritor en lo referente a sus materiales. En su medio artístico también es palpable un terror que lo lleva a realizar laboriosos esfuerzos por destruir el instrumento del lenguaje, que ha sido gradualmente perfeccionado a lo largo de los siglos. Quienes propugnan una lógica total y despiadada hacen gala de un completo nihilismo, y de hecho quisieran ver abolido el arte, la ciencia, la sociedad organizada en todas sus manifestaciones. Es extraordinario ver a

qué extremos conduce el pánico a sus víctimas.

La práctica totalidad del mayor atrevimiento en el arte contemporáneo es, así las cosas, fruto del terror, de un terror de lo obvio que se da en una época teñida por una vulgaridad sin precedentes. El espectáculo de toda esa osadía inspirada por el miedo resulta harto deprimente. Si los jóvenes artistas de veras desean dar buena prueba de su valor, deberían atacar al monstruo de lo obvio e intentar vencerlo, reducirlo a un estado de domesticación artística, en vez de huir como timoratos de su presencia. Las grandes verdades evidentes están ahí. Quienes nieguen su existencia,

quienes proclaman que la naturaleza humana ha cambiado a partir del 4 de agosto de 1914, se limitan meramente a racionalizar sus terrores y repugnancias. El arte popular da una expresión deplorablemente bestial a lo evidente; los hombres y mujeres dotados de sensibilidad detestan esa lamentable expresión; por consiguiente, debido a un proceso natural, aunque sumamente erróneo a tenor de la ciencia, afirman que las cosas que se expresan de manera tan deleznable ni siquiera existen. Lo cierto es que existen, tal como aclara cualquier repaso desapasionado de la realidad misma. Y toda vez que están ahí, habría que afrontarlas, combatirlas,

reducirlas a un orden artístico. Mediante el fingimiento de que ciertas cosas no están presentes, aun cuando sí lo estén, buena parte de las obras de arte más destacadas de la modernidad se condenan a la imperfección, a la esterilidad, a una decadencia prematura, a la muerte.

«Y la displicencia de la óptica obnubila la mirada de los ojos que se funden»

«El amanecer fue magnífico. La
luminaria del día,
como un disco de metal dorado
por el procedimiento de
Ruolz, asomó del océano como
si surgiera
de un inmenso baño galvánico».

JULIO VERNE

Ciencia y poesía: ¡cuántas veces se ha concertado ese matrimonio, cuántas veces, en el ánimo de cuántos ambiciosos jóvenes de letras! Sin embargo, o se rompió el compromiso o, caso de que llegara a consumarse, el matrimonio fue fértil sólo en abortos. La

pedagogía, la caña de azúcar, los amores de las plantas, la sidra, el algodón… Son legión los nombres que han caído en el olvido.

¿En qué condiciones será posible un matrimonio semejante? Que sea Wordsworth quien responda. «Los arcanos descubrimientos del químico, del botánico o del geólogo experto en mineralogía, han de ser asuntos tan aptos para su tratamiento poético como cualquier otro de los que ahora emplea, siempre y cuando llegue el día en que estas cuestiones sean palpable y manifiestamente materiales para todos nosotros en calidad de objetos de disfrute y sufrimiento». Es posible

escribir poesía a partir de la ciencia, pero sólo cuando la contemplación de las realidades científicas haya modificado el dibujo no sólo de las creencias intelectuales de que participa el poeta, sino también la trama de la experiencia espiritual en conjunto: su «paisaje interior», como lo denomina Hopkins. La información que haya modificado el paisaje existencial del poeta bien podría modificar (siempre y cuando se «plasme» hábilmente en términos puramente artísticos) el paisaje existencial de sus lectores. En la poesía científica de calidad está presente la ciencia no primariamente por lo que es, sino por ser un elemento que modifica el

paisaje de la existencia misma. La mala poesía científica es de dos clases: primero, aquélla en la cual la ciencia tiene por finalidad modificar el paisaje existencial, si bien por la incompetencia del poeta en su condición de comunicador fracasa el intento de hacer aquello que de ella se esperaba; segundo, aquella en la cual la ciencia está presente por lo que es, y no produce por tanto el menor impacto sobre el paisaje existencial. Los poemas más intencionalmente didácticos son de esta especie:

Gnomes, as you now dissect
with hammers fine

The granite rock, the noduled flint calcine;
Grind with strong arm, the circling Chertz betwixt,
Your pure Kaolin and Petuntses mixt[1].

La información científica que entrañan estos versos quedaría comunicada de un modo mucho más eficaz por medio de la prosa de un manual de geología. La prosa de manual existe con la finalidad de impartir la información de que se trate con tanta precisión como sea posible. Transmitir información es una función secundaria

del lenguaje poético, que existe primordialmente como instrumento para la modificación del paisaje existencial.

La información acerca del caolín no es probable que modifique el paisaje existencial de ningún ser humano de constitución normal, por amplios que sean sus conocimientos de geología, aunque es evidente que un poeta lírico que además tuviera tales conocimientos podría utilizar cualquier noticia acerca del caolín para esclarecer un tema radicalmente ajeno a la geología. Con sus universales conocimientos, Donne empleó los «descubrimientos más remotos» de los científicos de su época a modo de ilustraciones y

enriquecimiento de sus versos. El caolín, o sus equivalentes, le ayudaron a «plasmar» sus sentimientos acerca del amor, Dios, la muerte y muchos otros asuntos capaces de modificar el paisaje existencial. En calidad de hombre capaz de disfrutar y de sufrir empleó tan vastos conocimientos. Los poetas didácticos, por el contrario, eran en casi todos los casos meros estudiantes aficionados. *El jardín botánico* y *La economía de la vegetación*, del primero de los cuales están tomados los versos antes citados, no aportan la menor prueba interna que demuestre que el «paisaje interior» de Erasmus Darwin fuera modificado por lo que aprendió acerca del caolín y

sustancias minerales semejantes.

En la *Divina Comedia* abundan los datos de astronomía que obedecen a la rima del poema, sólo que nunca resulta en modo alguno ridícula, al contrario que la botánica o la mineralogía rimadas de Erasmus Darwin. ¿A qué se debe? En primer lugar, Dante tenía una capacidad incomparable de «plasmar» las cosas. En segundo lugar, aquello que se dedicó a plasmar no era mera información científica; eran informaciones científicas que habían modificado la totalidad del paisaje existencial de Dante. «Un astrónomo infiel está loco». Para Dante, salta a la vista, los cielos (el firmamento ptolemaico con todos sus detalles

intrínsecos, repleto de esferas y epiciclos) eran una proclama de la gloria de Dios. Cualquier información sobre el sol o las estrellas, por improbable que sea, nunca era una mera información tomada al azar; era parte indisoluble del sistema religioso que dio forma a toda la existencia de Dante. La mayoría de nosotros ignoramos si Dante realmente sabía y si miraba con escepticismo aquello en lo que creía. Por tanto, en versos como éstos

Surge ai mortali per diverse foci
la lucerna del mondo; ma da quella,

che quattro cerchi giunge con tre croci,
con miglior corso e con migliore stella
esce congiunta[2].

nos asombra sólo la perfección musical del lenguaje, la oscuridad oracular de su pronunciamiento, intrínsecamente poético (pues lo que musicalmente resulta incomprensible siempre aparece cargado de ciertos poderes mágicos). Sin embargo, ese abracadabra de círculos y cruces tiene un significado científico: la adivinanza es la afirmación de una realidad. Es evidente que a Dante

le gustaba transmitir esas informaciones cual si fueran enigmas. Así como en este caso la enigmática información versa sobre los «remotos descubrimientos» de la astronomía, nadie que no lo conozca por adelantado podrá idear la solución a la adivinanza. La mayor parte de la *Divina Comedia* no se puede entender plenamente si no es por parte de un lector dotado de una cultura muy especial. (Y vale decir lo mismo de partes más o menos considerables de muchos otros poemas).

Solucionar adivinanzas es una actividad que a casi todos nos atrae. Toda la poesía consiste, en mayor o menor grado, en una serie de

adivinanzas cuyas soluciones, como en el caso de Dante, a veces son científicas o metafísicas. Uno de los placeres que extraemos de la poesía es precisamente el deleite de quien se pone a resolver un crucigrama o trata de hallar la solución a un problema matemático. Los aficionados a las adivinanzas tienden a valorar la poesía en función de su propia oscuridad impenetrable. He conocido a personas que, dotadas de una cultura tan elevada que no se consienten la banal imbecilidad de un crucigrama, buscan la satisfacción a un anhelo imperioso en los sonetos de Mallarmé y en los versos más excéntricos de Gerard Hopkins.

Volvamos a nuestros círculos y cruces: cuando uno se haya enredado lo suficiente en las notas a su *Paraíso*, caerá en la cuenta de que cuando escribió esos versos Dante quiso decir y dijo de hecho algo sumamente definido, y que tuvo que tener muy presente una imagen sumamente precisa y (cosa que desde el punto de vista es más importante) grandiosa, una imagen sumamente impresionante de la totalidad del universo ptolemaico. Los seis siglos transcurridos desde entonces hacen que la ciencia de Dante (tal como previó Chaucer que sucedería con su lenguaje, propio del siglo XIV) resulte «magnífica y extraña». La literatura del pasado es

un osario de palabras muertas; la filosofía de antaño, una mina de hechos y teorías fosilizadas.

A pesar de lo cual hablaron ellos así
Y de amor se consumieron como los hombres de hoy.

Chaucer protestaba contra el olvido mucho antes de que le llegase. Fue en vano. Tanto su lenguaje como la ciencia de Dante están hoy muertas, olvidadas. ¿Cuántos lectores tienen hoy la *Divina Comedia*? Unos pocos poetas, unos cuantos amantes de la poesía, algunos

extraviados aficionados a los crucigramas; por lo demás, un grupo cada vez más reducido de aficionados a la cultura, de eruditos y esnobs. Son estos últimos los que se sienten triunfalmente superiores gracias a la exclusividad de sus conocimientos, tal como se siente el esnob puramente social caso de que sólo él entre todos sus conocidos haya tenido ocasión de saludar al Príncipe de Gales o pueda hablar de Michael Arlen refiriéndose a él por su diminutivo familiar[3]. Ya en tiempos de Dante las contadísimas personas dotadas de cultura suficiente para saber al punto que «*da quella, chegiunge quattro cerchi con trecroci*»

era el apodo esotérico que se daba al amanecer del equinoccio tuvieron que sentir sin duda ciertos pujos de superioridad. Seis siglos más tarde, esos sabios hallan plena justificación si de hecho sienten el auténtico embeleso de la autosatisfacción. Los versos, por inmortales que puedan ser, mueren igual que todo lo demás. Cabe fiarse de una buena dosis de ciencia, como es el caso de Dante, para abreviar más incluso su posible longevidad.

Un astrónomo infiel está loco, pero más enloquecedor es otro que crea y que practique. Al menos, así pensaba Lucrecio. Y por esa razón quiso convertir a todos al credo de la ciencia.

La mayoría de los hombres están cuerdos; si se les convierte, dejarán automáticamente de tener la menor piedad. El espectáculo de la vida humana «completamente postrada en tierra, aplastada bajo el peso de la religión», era algo que llevó a Lucrecio a expresar la cólera de quien cree estar poseído por la razón. Su objetivo no era otro que destruir al tirano, encargarse de que «la religión fuera pisoteada y aplastada a su vez». Para Dante, los cielos —en todos sus intrincados detalles— eran una proclama de la gloria de Dios; para Lucrecio proclamaban de un modo no menos conmovedor la impersonalidad de Dios,

poco menos que Su inexistencia. Para ambos poetas, «los descubrimientos más remotos» de los científicos resultaron de una profunda importancia humana. Han transcurrido los siglos, y la ciencia de Lucrecio y de Dante ha quedado en gran medida obsoleta, por no decir que es un cúmulo de falsedades. A pesar del ardor y el entusiasmo con que escribieron, a pesar de sus prodigiosos poderes de comunicación, si hoy leemos las obras que escribieron en calidad de seres capaces de disfrutar y de sufrir es sobre todo como estudiosos, como arqueólogos. Si se dejan al margen las partes más «humanas» o «no científicas» de ambos poemas, los únicos pasajes

que contienen *De Rerum Natura* y la *Divina Comedia* y que aún nos conmueven son aquellos en que los poetas generalizan, aquellos en que, por afirmación o insinuación, proponen las hipótesis que sus informaciones acerca de «remotos descubrimientos» al parecer confirman, y así proceden a demostrarnos cómo, caso de aceptar dicha hipótesis, se verá afectada nuestra actitud ante el mundo y modificado nuestro paisaje existencial. Las proclamas de Lucrecio acerca de la filosofía materialista, las de Dante sobre la espiritualidad, aún tienen la capacidad de modificar nuestro paisaje existencial, si bien la mayoría de los

hechos «demostrables» en que basan sus respectivas filosofías hoy no pasan de ser más que especímenes arqueológicos.

Los hechos e incluso la peculiar jerga de la ciencia pueden prestar un gran servicio al escritor cuya intención es sobre todo irónica. Yuxtapónganse dos relaciones de un mismo acontecimiento humano, una en términos de ciencia pura, la otra en términos de religión, estética, pasión e incluso sentido común: la discordancia hace que resuenen en nuestro espíritu las reverberaciones más inquietantes. Basta yuxtaponer la fisiología y el misticismo (los éxtasis místicos de Madame Guyon eran más frecuentes, y espiritualmente

más significativos, durante el cuarto mes de sus sucesivos embarazos); basta yuxtaponer la acústica y la música de Bach (tal vez se me permita remitirme a la relación simultáneamente científica y estética de un concierto, tal como la planteo en mi novela *Punto Contrapunto*); basta yuxtaponer la química y el alma (las glándulas sin conductos de salida segregan entre otras cosas nuestros estados de ánimo, nuestras aspiraciones, nuestra filosofía vital). La lista de incompatibilidades vinculadas entre sí podría prolongarse hasta el infinito. Vivimos en un mundo de incongruencias. Mejor dicho, viviríamos en un mundo de

incongruencias si en todo momento fuéramos conscientes de todos los puntos de vista desde los cuales es posible considerar cualquier acontecimiento. En la práctica, casi nunca tenemos presente más que un aspecto de cada acontecimiento. Pasamos la vida primero en un compartimento estanco de la experiencia, luego en otro. El artista, si lo desea, puede echar abajo las mamparas que separan cada compartimento y plasmar de ese modo una visión simultánea de dos o más. Así vista, la realidad resulta sumamente extraña. Y ése es el aspecto que precisamente aspiran a darle el defensor

de la ironía y el que se interroga con perplejidad. Laforgue constantemente hace uso de ese recurso. Toda su poesía es una mezcla de remotos descubrimientos y de sentimentalidad. De ahí, la capacidad de impregnarlo todo que inviste a la ironía. En un futuro sin duda muy lejano, cuando una ciencia infinitamente mejor informada que la nuestra haya salvado el abismo hoy enorme que separa las cualidades que aprehendemos de inmediato, en función de las cuales vivimos, de aquellas cantidades tan sólo mensurables, ponderables, en función de las cuales ensamblamos nuestro pensamiento científico, el método de Laforgue dejará

de ser pura ironía. La yuxtaposición será entonces la amalgama de visiones compatibles. No habrá curiosas discordancias, sino un cabal acoplamiento y una armonía perfectamente simples. Todo esto, sin embargo, queda para el futuro. En la medida en que nos atañe, el emparejamiento de remotos descubrimientos y sentimientos inmediatos genera efectos literarios en los que reconocemos la ironía.

Música en la noche

Sin luna, en esta noche de junio aún palpitan más las estrellas. La tiniebla la perfuman tenues rachas que vienen de los tilos en flor y traen el aroma de la tierra húmeda, el invisible verdor de las viñas. Reina el silencio, aunque sea un silencio en el que alienta la suave respiración del mar, y en el débil, agudo chirrido de un grillo, tan insistente, de continuo resuena con insistencia su propia, profunda perfección. A lo lejos, el paso de un tren es como una larga caricia que progresa despacio, suave, con una suavidad inexorable, sobre el cuerpo tibio y vivo de la noche.

Música, dirá el lector: sería una noche espléndida para oír música. Pero

es que dispongo de música aquí mismo, en una caja, cerrada cual si fuera uno de aquellos *djinns* o genios embotellados en una lámpara, en *Las mil y una noches*. Está dispuesta a salir de su prisión con que sólo oprima un resorte. Llevo a efecto los gestos necesarios, mágicos, y de súbito, cual si se debiera a una coincidencia tan milagrosa como indicada (pues había escogido el disco a oscuras, sin saber qué música brotaría del gramófono), arranca la introducción al *Benedictus* de la *Missa Solemnis* de Beethoven, que comienza a trazar sus dibujos en el negro cielo de la noche.

El *Benedictus*. Bendita y bendecidora, es música que en cierto

modo equivale a la noche, a la hondura palpitante de las tinieblas, en la que ora en un solo surtidor, ora en un finísimo entretejerse de varias melodías, ora con la pulsión de un cuajarse casi sólido y armónico, se vierte y se derrama cual si fuera irrestañable, como el tiempo, como las sucesivas oleadas, como las trayectorias en cascada de una vida. Es el equivalente de la noche, sólo que en otro modo del ser, como es la esencia el equivalente de las flores a partir de la cual se destila.

Existe, o al menos a veces parece darse una suerte de bendición en el fondo de las cosas, una misteriosa bendición de cuya existencia algún

accidente ocasional o providencial (para mí, esta noche es uno de ellos) nos presta oscura, tal vez intensa, por desgracia siempre fugaz conciencia, que nunca dura más que unos instantes pasajeros. En el *Benedictus*, Beethoven expresa esa conciencia de la bendita dicha. Esa música es el equivalente a esta noche a orillas del Mediterráneo o, mejor dicho, de la bendición que anida en el corazón de la noche, de la bendición tal como sería si pudiera desgajarse de toda irrelevancia, de todo accidente, refinada y disgregada en su pureza quintaesencial.

«Benedictus, benedictus…». Una tras otra, las voces reanudan el tema que

ha propuesto la orquesta y que ha meditado de manera exquisita en un largo y delicioso solo (pues la bendición se revela más a menudo al espíritu solitario) que ejecuta un violín. «Benedictus, benedictus…». De súbito, cesa la música: el *djinn* fugitivo ha vuelto a embotellarse en la lámpara. Con estúpida insistencia de insecto, la aguja de acero rasca una y otra vez el silencio.

En la escuela, cuando nos enseñaban eso que técnicamente se denomina «lengua y literatura inglesa», a menudo nos decían que nos expresáramos «con nuestras propias palabras» un determinado pasaje de la obra de

Shakespeare que en esos momentos nos estuvieran haciendo aprender de forma machacona con todas sus notas al pie, sobre todo las notas aclaratorias. Permanecíamos sentados, hilera tras hilera de rapazuelos con los dedos manchados de tinta, traduciendo laboriosamente «y sedosos escarceos en el armario yacen» por «bonitas ropas de seda guardadas en el armario», o «ser o no ser» por «me pregunto si he de suicidarme». Al terminar, entregábamos los cuadernos de ejercicios y el pedagogo de turno nos ponía las calificaciones de acuerdo con la exactitud con que hubiéramos expresado «con nuestras propias palabras» el

sentido sugerido por el Bardo.

Como es natural, debería habernos puesto un cero a todos y haberse castigado él mismo a copiar cien veces alguna frase por habernos impuesto tan absurdo ejercicio. «Con sus propias palabras», nadie —salvo el propio Shakespeare— podría «expresar» lo que quiso decir Shakespeare. La sustancia de una obra de arte es inseparable de su forma; su verdad y su belleza son dos cosas distintas, aunque misteriosamente sean una y la misma. La expresión verbal incluso de una metafísica o de un sistema ético está tan próxima a la obra de arte como un poema de amor. La filosofía de Platón, sólo que expresada

con las «propias palabras» de Jowett[4], no es la filosofía de Platón; en «las propias palabras» de Billy Sunday[5], por ejemplo, las enseñanzas de San Pablo ya no son las enseñanzas de San Pablo.

«Nuestras propias palabras» son inadecuadas para expresar siquiera el sentido de otras palabras, luego ¡cuánto más inadecuadas son si se trata de plasmar un sentido que tiene su expresión original en la música o en las artes visuales! Por ejemplo, ¿qué es lo que «dice» la música? Prácticamente en cualquier concierto se puede adquirir un programa analítico en el que se describen con toda exactitud las piezas

del mismo. Con demasiada exactitud, ése es el problema. Todo analista tiene su propia versión de las cosas. Imagínese el sueño del faraón interpretado sucesivamente por José, por los adivinos egipcios, por Freud, por Rivers, por Adler, por Jung, por Wohlgemuth. «Diría» sin duda cosas muy distintas. No tantas, desde luego, como ha hecho decir la Quinta Sinfonía debido a la verborrea de sus analistas. No tantas, qué duda cabe, como la Virgen de la Roca y la Virgen de la Capilla Sixtina han dicho de modo no menos lírico.

Molestos por esa verborrea, por la absurda multiplicidad de «significados»

atribuidos, algunos críticos protestan y señalan que la música y la pintura no tienen más significado que el suyo, que lo único que «dicen» son cosas, por ejemplo, a propósito de la modulación y la fuga, los valores cromáticos y las formas tridimensionales. Nada dicen acerca del destino humano, del universo en general: ésa es una idea que los puristas descartan y tachan de mera tontería.

Si tuvieran razón los puristas, debiéramos contemplar a los pintores y a los músicos como si fueran monstruos. Es estrictamente imposible que el ser humano carezca de tal o cual punto de vista sobre el universo en general; es

muy difícil que el ser humano no exprese esos planteamientos cuando menos de una manera indirecta. Salta a la vista que los pintores y los músicos no son monstruos. Por lo tanto… la conclusión cae por su propio peso.

No sólo en los programas musicales y en los problemas pictóricos expresan los compositores y los pintores sus puntos de vista acerca del universo. Las creaciones artísticas más puras y abstractas pueden ser, de acuerdo con su propio y peculiar lenguaje, tan elocuentes en este sentido como las más intencionadamente tendenciosas.

Comparemos, por ejemplo, una Virgen de Piero della Francesca con una

Virgen de Tura[6]. Son dos vírgenes a las que se suman las convenciones simbólicas que observan ambos artistas. La diferencia, la enorme diferencia que se da entre ambos cuadros, es puramente pictórica, es una diferencia de formas, de disposición de las líneas y los planos y las masas de color. Para todo el que tenga una mínima sensibilidad ante la elocuencia de la forma pura, las dos vírgenes dicen cosas radicalmente distintas a propósito del mundo.

La composición de Piero amalgama varios elementos sólidos, plácidos, en un bello equilibrio. En ese universo todo está dotado de una suerte de sustancialidad sobrenatural: está mucho

más «presente» de lo que podría estar cualquier objeto del mundo real. Y es de ver qué sublimidad racional, en la acepción más noble y más humana del término, qué ordenadamente filosófico resultan el paisaje y los propios habitantes de este mundo. Se trata de la creación de un dios que «siempre ejerce de geómetra».

¿Qué es lo que nos dice esta Madonna de San Sepolcro? Si no he cometido el craso error de traducir su sentido sin haber comprendido la elocuencia de las formas de Piero, nos habla de la grandeza del espíritu humano, de su poder de sobreponerse a las circunstancias, de domeñar el

destino. Si uno le preguntase: «¿cómo he de salvarme?», lo más probable es que respondiera: «por medio de la Razón». Adelantándose a Milton, añadiría que «no sólo, ni siquiera de un modo primordial se recobra el Paraíso por medio de la Cruz, sino también en esos desiertos de soledad absoluta en donde el hombre acopia la fuerza de la razón para resistirse al monstruoso enemigo». Es probable que esta especial madre de Cristo no sea cristiana.

Volvamos al cuadro de Tura. Está modelado a partir de una sustancia que es como la viva corporeización de la carne en llamas, viva, sensible, sufriente. Todas las superficies se

retuercen cual si repudiaran la mirada del que las contempla, como si se encogieran presa del dolor. Las líneas fluyen de manera intrincada, de un modo inquietante, con esa especie de caligrafía mágica que caracteriza ciertos cuadros tibetanos. Vale la pena mirarlo a fondo, tentar un camino para llegar al cuadro, a los pensamientos, intuiciones y emociones del pintor. Ese hombre estaba indefenso, a merced del destino. A fin de proclamar la estoica independencia del espíritu, uno ha de elevar la frente por encima del flujo de las cosas. Este hombre se hallaba hundido en ese flujo, apesadumbrado. No introduce orden en su mundo, que para él sigue siendo un

caos misterioso, fantásticamente entreverado por fragmentos de cielo puro o de tormentos infernales. El veredicto de esta Virgen es un mundo hermoso y terrorífico, un mundo similar a la encarnación, a la proyección material de la locura que corroe a Ofelia. No hay certezas en él, no hay sino sufrimiento y alguna alegría ocasional. En cuanto a la salvación, ¿quién conoce cuál es el camino de la salvación? Tal vez existan los milagros, y la esperanza es lo último que se pierde.

Se tocan muy pronto los límites de la crítica. Cuando ha dicho «con sus propias palabras» tanto o más bien tan

poco como puedan decir «nuestras propias palabras», el crítico sólo puede remitir a sus lectores a la obra original: que vayan a verla con sus propios ojos. Quienes sobrepasan esos límites pecan de rematada estupidez, de vanidad, pues tan aficionados son a «sus propias palabras» que llegan a imaginar que con ellas pueden decir más que meras palabras, más de lo que las palabras pueden expresar por su propia naturaleza. De lo contrario, se trata de personas inteligentes que son además filósofos o literatos a los que resulta oportuno criticar la obra de otros a modo de trampolín para desencadenar su propia creatividad.

Lo que vale predicar de la pintura también es cierto de la música. La música «dice» cosas acerca del mundo, sólo que en términos específicamente musicales. Cualquier intento por reproducir esos pronunciamientos musicales por medio de nuestras propias palabras está por fuerza condenado al fracaso. No se puede aislar la verdad que contiene una pieza musical, pues se trata de un tándem verdad-belleza, cada una de cuyas partes es indisociable de la otra. A lo máximo que podemos llegar es a indicar en términos muy generales cuál es la naturaleza del tándem musical verdad-belleza que hayamos sometido a nuestra consideración, y remitir a los

curiosos buscadores de la verdad al original. Así las cosas, la introducción al *Benedictus* de la *Missa Solemnis* es una afirmación sobre la bendición que reside en el fondo de las cosas. Sin embargo, más allá de eso no habrán de llevarnos «nuestras propias palabras». Si diéramos en describir «con nuestras propias palabras» exactamente lo que sentía Beethoven acerca de esa bendita dicha, su modo de concebirla, sus ideas acerca de su naturaleza, muy pronto nos veríamos escribiendo simplezas líricas sin ningún sentido, al estilo de los responsables de los programas analíticos. Sólo la música, y sólo la música de Beethoven, sólo esa pieza de

Beethoven en concreto, podrá decirnos con precisión cuál era la concepción de la bendición y la dicha que residen en el fondo de las cosas según Beethoven. Si deseamos saber, preciso es escuchar… a ser posible en una apacible noche de junio, con la respiración del mar invisible al fondo y el aroma de los tilos que flota en la oscuridad, cual si fuera otra exquisita, suavísima armonía que captásemos por medio de otro sentido.

Meditación en torno a El Greco

Los placeres que comporta la ignorancia no son menores, a su manera, que los placeres del conocimiento. Aunque sea benéfica la luz clara, aunque resulte satisfactoria la capacidad de emplazar las cosas que nos rodean en las diversas categorías de un sistema ordenado y comprensible, también es bueno a veces encontrarse en total oscuridad, es placentero de vez en cuando tener que especular a tanteos, en el desconcierto, a propósito de un mundo que la ignorancia ha reducido a una cantidad indeterminada de acontecimientos mutuamente irrelevantes y esparcidos, como otras tantas islas inexploradas y fantásticas, en un

inmenso océano de incomprensión. A mi modo de ver, uno de los grandes encantos que revisten los viajes estriba en el hecho de que ofrecen oportunidades inigualables para complacerse en el lujo de la ignorancia. No soy uno de esos viajeros concienzudos que antes de visitar un país desconocido pasan semanas empapándose de su geología, economía, historia del arte, literatura, etc. Prefiero, al menos en el transcurso de una primera visita, ser un turista completamente desinformado. Sólo más adelante, cuando mi ignorancia haya perdido su frescura virginal, comienzo a leer todo aquello que un turista inteligente sin

duda sabría de memoria antes de haber comprado el billete para emprender su viaje. Me pongo a leer y acto seguido, en una serie de apocalipsis, mis impresiones aisladas y misteriosamente incoherentes comienzan a adquirir sentido, y mis recuerdos entremezclados encajan en una estructura reconocible. Los placeres de la ignorancia dejan paso a los goces del conocimiento.

Sólo he visitado España en dos ocasiones, es decir, no con la frecuencia suficiente para haberme cansado de mi ignorancia. Aún disfruto con la perplejidad de saber muy poca cosa acerca de cuanto he visto entre los Pirineos y el Cabo de Trafalgar. Con

otras dos o tres visitas habrá llegado la hora de ir a la Biblioteca Nacional de Londres y ponerme a ojear el apartado «España» en el índice de materias. En uno de los numerosos libros allí catalogados, sin duda demasiados, encontraré, qué duda cabe, la explicación de un pequeño enigma que me ha inquietado de un modo leve e intermitente desde hace unos cuantos años, desde que en una de las admirables exposiciones de préstamos que se organizan en Burlington House vi por vez primera una versión de *El sueño de Felipe II*, de El Greco.

Esta curiosa composición, de sobra conocida para todo el que haya visitado

El Escorial, representa al rey ataviado y enguantado de negro tizón, como un empleado de pompas fúnebres, arrodillado sobre un almohadón grueso en el centro del primer plano; a sus espaldas, a la izquierda, se apiña un grupo de piadosos personajes arrodillados en actitud de adoración, unos seglares, otros clérigos, aunque todos manifiestamente devotos, que escrutan un cielo repleto de ángeles que bailan, de virtudes cardinales, de personajes bíblicos, agrupados en círculo en torno a la Cruz y al luminoso monograma del Salvador. A la derecha abre las fauces desmesuradas una ballena gigantesca, y una numerosa

concurrencia, presumiblemente de condenados, se apresura (a pesar de lo que de niños aprendimos sobre la anatomía de las ballenas) a precipitarse hacia sus tragaderas carmesíes. Es un cuadro curioso, repito; en tanto obra de arte, no es que sea notable, pues son muchos los Grecos de mayor calidad que pertenecen incluso a ese mismo periodo de juventud. No obstante, a pesar de su mediocridad, es un cuadro por el que siento una debilidad especial. Si ahora me gusta es por una razón desgraciadamente heterodoxa: me interesa el tema. Y si me interesa el tema es porque desconozco cuál es. ¿Qué sueño es ése del Rey Felipe II? ¿Una

anticipación visionaria del Juicio Final? ¿Un místico vislumbre del reino de los cielos? ¿Un testimonio aleccionador sobre cómo procede el Todopoderoso con los herejes? No lo sé, y por el momento ni siquiera deseo saberlo. Ante una fantasía tan extravagante como ésta de El Greco, los placeres que comporta la ignorancia son de una peculiar intensidad. Frente a esa ballena misteriosa, frente al rey enterrador, frente al enjambre de santos aéreos y los pecadores presurosos, doy libre curso a mi imaginación y me regocijo en el placentero desconcierto que me supone el no saber nada.

La fantasiosa interpretación que más

me gusta de cuantas se me han ocurrido es la que afirma que este cuadro extravagante quiso ser una autobiografía simbólica y profética, cuya intención era resumir en forma de jeroglífico el futuro desarrollo de El Greco. Esa ballena que aparece a la derecha, en primer plano —bisabuela de Moby Dick, con sus fauces desmesuradas, su gañote escarlata, la muchedumbre apelotonada de los que descienden por su boca, como si fueran empleados de banca en la boca del metro a una hora punta—, esa ballena, digo, es el objeto de mayor carga autobiográfica que figura en todos los cuadros de juventud que pintó El Greco. ¿Adónde se encaminan tan presurosos

los condenados? «Por el camino rojo abajo», según nos decían nuestras niñeras para apremiarnos a tragar las incomibles viandas de nuestra infancia. Por el camino rojo, hacia un siniestro infierno de intestinos. Ese descenso, en breve, los lleva a ingresar en ese universo extraño y terrorífico en el que, a medida que envejecía, parece habitar de un modo cada vez más exclusivo el espíritu de El Greco. En los cuadros de la última época del cretense, todos los personajes son Jonás. Sí, todos los personajes lo son. Y es ahí donde *El sueño de Felipe II* se revela como algo imperfectamente profético, como un símbolo trunco o mutilado. La ballena

abre las fauces sólo para admitir a los condenados. Si El Greco hubiera deseado decir toda la verdad acerca de su desarrollo futuro, habría hecho que los salvados se les unieran, o al menos hubiera provisto a los ángeles y a los santos con otro monstruo, una ballena sobrenatural que flotara cabeza abajo entre las nubes, con un segundo camino rojo, ascendente, estrecho y derecho, hacia el Cielo que los habría de engullir. El Paraíso y el Purgatorio, el Infierno, e incluso la Tierra misma: en la madurez artística del Greco, todos los apartados del universo se hallan en el vientre de la ballena. Sus Anunciaciones y sus Ascensiones, sus Agonías y

Transfiguraciones, sus Crucifixiones, Martirios, Estigmatizaciones, son todos sin excepción acontecimientos viscerales. El Cielo no es mayor que el Agujero Negro de Calcuta. A Dios mismo lo engulle la ballena.

Los críticos han tratado de explicar la agorafobia pictórica de El Greco acudiendo a su educación en Creta. No existe el espacio en sus cuadros, comentan, debido al arte característico de Bizancio, que era el hogar espiritual de El Greco: se trata del mosaico, y la inocencia del mosaico proscribe toda profundidad de campo. Es una explicación capciosa, cuyo único defecto es que carece de sentido. Para

empezar, el arte bizantino del mosaico no carecía íntegramente de profundidad. Los extraordinarios mosaicos del siglo VIII que se encuentran en la mezquita omeya de Damasco, por ejemplo, transmiten la misma sensación de espacio, de aire, que los paisajes impresionistas. Es cierto que son especímenes un tanto extraordinarios de ese arte. Ahora bien, ni siquiera los mosaicos más comunes y cerrados tienen nada que ver con la pintura de El Greco, pues los santos y los reyes bizantinos se hallan encerrados o, por ser más precisos, incrustados en el plano de una abstracción bidimensional, en un cielo puramente euclidiano de geometría

plana, azul u oro. Ese universo no tiene ningún punto en común con el vientre de la ballena, en el que todos los personajes de El Greco tienen sus propias, misteriosas personalidades. El mundo de El Greco no es una plana llanura; tiene profundidad, aunque sea escasa. Precisamente por eso resulta un mundo tan inquietante. En su abstracción bidimensional, los personajes de los mosaicos bizantinos se hallan a sus anchas, o se adaptan a su entorno. En cambio, en su volumetría tridimensional, en su destino de ser habitantes de un espacioso universo, los personajes de El Greco se hallan encerrados en un mundo en el que tal vez haya sitio suficiente

para desperezarse, pero poco más. Se hallan en una cárcel; aún peor, en una cárcel de vísceras. Todo cuanto les rodea es orgánico, animal. Las nubes, las rocas, los ropajes se han transformado misteriosamente en mucosa, cartílago y peritoneo. El Cielo al que asciende el Conde Orgaz es una especie de cósmica operación de apendicitis. La *Resurrección* del Prado acontece en un tubo digestivo. Y los cuadros de la última época nos causan la espeluznante impresión de que todos los personajes, humanos y divinos, han comenzado a sufrir un proceso de digestión y se asimilan gradualmente a su visceral entorno. En la *Resurrección*

del Prado las formas y la textura de la carne desnuda han adquirido un extraño aspecto intestinal. En el caso de los desnudos del *Laocoonte* y *La apertura del séptimo sello* (las dos son obras de los últimos años de El Greco), este proceso de asimilación va mucho más allá. Tras ver sus ropajes y el paisaje que los circunda gradualmente predigeridos y transformados, los infortunados Jonás de Toledo descubren con espanto que ellos mismos son objeto de esa digestión. Sus cuerpos, sus brazos y piernas, sus rostros y sus dedos, dejan de ser humanos y de pertenecerles, y se convierten —el proceso es lento, pero inexorable— en

parte del proceso de deglución interna de la ballena universal. Tienen suerte de que El Greco muriese cuando murió. Con veinte años más, la Trinidad, la Comunión de los Santos, toda la raza humana se hubieran visto reducidos a meras excrecencias, apenas discernibles, de la superficie de un estómago cósmico. Los más favorecidos tal vez hubieran aspirado a ser tenias o trematoides.

Personalmente, lamento que El Greco no llegara a ser tan viejo como Tiziano. A los ochenta o noventa años de edad hubiera pintado un arte casi abstracto, un cubismo sin cubos, puramente orgánico y visceral. ¡Qué

cuadros podrían haber salido de sus pinceles! Magníficos, espléndidos, profundamente turbadores. Y es que turbadores son también los cuadros que pintó en su madurez, terribles, a pesar de su extraordinario poder y su belleza. Ese universo ingerido en el que nos introduce es una de las creaciones más inquietantes de la mente humana. Y una de las más desconcertantes, a buen seguro. ¿Qué razones asistían a El Greco para empujar a la humanidad por ese camino rojo? ¿Qué le indujo a sacar a Dios de Su Cielo ilimitado y encerrarlo en el vientre de un pez? Tan sólo es posible especular en las tinieblas. De lo único que tengo certeza es de que para

plasmar la ballena hubo razones más profundas y más importantes que el mero recuerdo de los mosaicos —mosaicos completamente ajenos a lo visceral— que tal vez viera en el transcurso de su infancia en Creta y en su juventud en Venecia y Roma. Tampoco sirven de explicación de su extraño desarrollo artístico sus trastornos visuales, como quieren algunos. Los trastornos de salud deben ser sin duda gravísimos antes de resultar inherentes para quienes los padecen. Es evidente que a los hombres nos afectan las enfermedades; no lo es menos que, salvo cuando se padecen *in extremis*, son poco más que la suma de unos cuantos síntomas de morbidez.

Dostoievsky no era tan sólo la personificación de la epilepsia. Keats era bastante más que un mero grumo de tuberculosis pulmonar. Los hombres utilizan sus enfermedades en la misma medida en que son utilizados por ellas. Es muy probable que El Greco padeciera anomalías visuales, pero muchas más personas han tenido ese mismo trastorno sin haber pintado por ello cuadros como el *Laocoonte* y la *Apertura del séptimo sello*. Es absurdo afirmar que El Greco era fruto de un defecto visual. Era un hombre que dio uso fértil a sus defectos visuales.

¿Y con qué objeto? ¿Para expresar qué extraño sentimiento a propósito del

mundo, qué misteriosa filosofía? Es muy difícil responder a tales preguntas. En calidad de metafísico, El Greco (todo artista significativo es un metafísico, es alguien que propone belleza y verdad, teoría y forma) no pertenece a ninguna escuela conocida. A modo de clasificación, a lo máximo que se puede llegar es a decir que, como la mayoría de los grandes artistas del Barroco, creía en la validez del éxtasis, en las experiencias no racionales, «numinosas», a partir de las cuales, como si fuesen su materia prima, la razón da forma a los dioses o a los diversos atributos de Dios. No obstante, el tipo de experiencia del éxtasis que

plasma artísticamente El Greco a la vez que medita sobre ella es harto distinta de la que se describe y se «racionaliza» simbólicamente en la pintura, la escultura y la arquitectura de los grandes artistas barrocos del siglo XVII. Los jesuítas, productores de espiritualidad en masa, habían perfeccionado una técnica bien simple para la fabricación de éxtasis acordes con la ortodoxia. Habían abaratado la experiencia, hasta entonces sólo asequible a los más ricos de espíritu, para ponerla al alcance de cualquiera. Lo que los artistas italianos del siglo XVII plasmaron con tanta brillantez, y de un modo tan copioso, era justamente esa experiencia abaratada,

así como la metafísica, en términos tales que pudiera racionalizarse. «Santa Teresa para todos». «San Juan de la Cruz a domicilio». Tales eran sus lemas, o bien pudieran haberlo sido. ¿Era acaso de extrañar de que aquella sublimidad fuera un punto teatral, que sus ternuras fueran empalagosas, sus intuiciones espirituales más bien tópicas y vulgares? Los artistas más grandes del Barroco no destacan precisamente por su sutileza y su refinamiento espiritual.

Nada tiene que ver El Greco con los éxtasis fáciles, ni con la teología ortodoxa de la Contrarreforma en cuyos términos se pueden interpretar. El Cielo resplandeciente y tranquilizador, las

divinidades sonrientes o lacrimógenas, pero siempre humanas en exceso, así como las inmensidades y los misterios escenográficos, moneda corriente en el siglo XVII, brillan por su ausencia en los cuadros del Greco. Hay en ellos éxtasis y flamígeras aspiraciones, pero siempre, como hemos visto, en el vientre de la ballena. Es como si El Greco hablase en todo momento de las raíces fisiológicas del éxtasis, no de su floración espiritual; es como si hablase de los hechos corpóreos primordiales que tiene la experiencia «numinosa», no de sus derivaciones mentales. Por vulgares que fueran, a los artistas del Barroco les importaba la flor, no la raíz, les

importaban las derivaciones y las interpretaciones teológicas, no la crudeza de la experiencia física inmediata. Tampoco es que ignorasen la naturaleza fisiológica de esos hechos primordiales. La asombrosa *Santa Teresa* de Bernini lo proclama de un modo inequívoco; es interesante observar que en esa estatua (así como en la muy parecida y no menos asombrosa *Ludovica Albertoni*, en San Francisco a Ripa) aplica a los ropajes una suerte de forma orgánica y yo diría que también intestinal y cautivadora. Suavizadas, alisadas, simplificadas, las vestiduras de la gran mística resultarían indiscernibles del resto del paisaje

ingerido por la ballena de El Greco. Bernini salva la situación (desde el punto de vista de la Contrarreforma) al introducir en su composición la figura del ángel que esgrime una lanza. Este ser joven y aéreo habita en un Cielo que no ha sido digerido aún. Lleva consigo, implícita, la infinidad del espacio. Con indudable encanto, aunque algo cursi (la mano con que blande la lanza tiene el meñique delicadamente en alto, cual si fuera la mano de un joven en exceso refinado, en el acto de llevarse a los labios una taza de té), el ángel simboliza la flor espiritual del éxtasis, cuya raíz fisiológica es la desmayada Teresa con sus ropajes peritoneales. En términos

espirituales, Bernini es un *plein-airiste*.

No así El Greco. En lo que a él concierne, nada existe fuera de la ballena. El hecho primordialmente fisiológico de la experiencia religiosa es, para él, la verdad definitiva. Se sitúa siempre en el plano de esa conciencia visceral que nosotros en gran medida ignoramos, con la cual nuestros antepasados, en cambio (lo demuestra su lenguaje) plasmaron en gran medida sus sentimientos y sus pensamientos. «¿Dónde está tu celo y tu fuerza, el sonido de las entrañas y las mercedes que a mí reservas?». «Bendeciré al Señor que me ha dado consejo; también mis venas me instruyeron en la noche

oscura». «Dios es mi meta y mi afán: ¡cuánto os añoro en las entrañas de Jesucristo!». «Tú has poseído mis entrañas…». «¿Es Efraín mi hijo bienamado? Por serlo, se turban las entrañas mías». En la Biblia abundan esta clase de imágenes, frases que al moderno lector le sorprenden por lo raro, por estar faltas de delicadeza, por resultar incluso repugnantes. Estamos acostumbrados a pensar en nosotros como si pensáramos exclusivamente con la cabeza. Y es un error, como bien han mostrado los fisiólogos. Lo que pensamos y sentimos es en gran medida resultado del estado de nuestras glándulas sin conducto de salida y de

nuestras vísceras. El salmista que toma buena nota de las instrucciones que le dictan las venas, el apóstol cuyas entrañas anhelan, se enmarcan a carta cabal en el movimiento fisiológico moderno.

El Greco vivió en una época en que la realidad de la conciencia visceral primaria todavía era reconocida como algo beligerante, en la que el corazón y el hígado, el bazo y las venas sentían por el propio hombre: los cuatro humores —sangre, flema, cólera y melancolía— determinaban su carácter y dictaban sus estados de ánimo. Incluso se reconocía que las experiencias más enaltecidas eran de orden fisiológico.

Teresa conoció a Dios en términos de un exquisito dolor de corazón, del costado, de las entrañas. Pero así como Teresa, y con ella la mayoría de los mortales, consideran sumamente natural pasar del reino de la fisiología al del espíritu —del vientre de la ballena a la amplitud del cielo abierto—, El Greco se obstina en permanecer ingerido. Sus meditaciones versan siempre sobre la experiencia religiosa y el éxtasis, pero siempre se trata de la experiencia religiosa en su estado fisiológico más crudo, siempre de un éxtasis primario, inmediato, visceral. Expresó estas meditaciones en términos de símbolos de los símbolos cristianos, esto es, los

que habitualmente se emplean para describir experiencias harto diferentes de los estados fisiológicos primarios en los que estaba acostumbrado a residir. Es el contraste entre tales símbolos, entre el sentido habitualmente aceptado que se les atribuye y el uso especial y privado a que los somete El Greco, el que otorga a los cuadros del Greco su calidad peculiar e inquietante. Los símbolos cristianos nos recuerdan todos los espacios abiertos de lo espiritual, los espacios abiertos del altruismo, del pensamiento abstracto, de la libertad en que flota el espíritu y encuentra el éxtasis. El Greco los aprisiona, los encierra en el intestino de un pez. Los

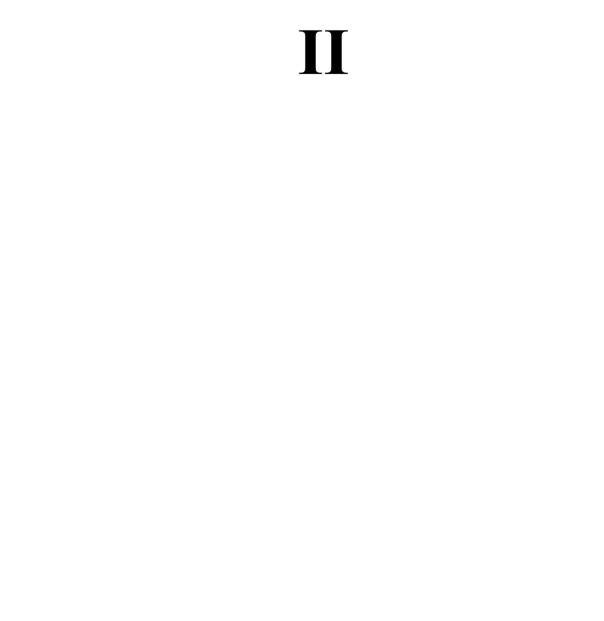
símbolos de esos espacios abiertos y espirituales de ese modo sirven en sus manos como lenguaje en términos del cual habla de la estrecha inmediatez de la conciencia visceral, del éxtasis que aniquila el alma de la persona no disolviéndola en la infinitud universal, sino arrastrándola, ahogándola en las tinieblas cálidas, pulsátiles y trémulas del cuerpo.

En fin: mucho me he alejado, llevado por la imaginación, del rey enterrador y de su enigmática pesadilla llena de ballenas y Jonás. Esa errabundez imaginativa es el privilegio de los ignorantes. Cuando uno desconoce algo, tiene entera libertad

para inventarlo. He aprovechado la ocasión tal como se me presentaba. Tal vez un día de estos llegue a descubrir de qué trata ese cuadro. Cuando así sea, dejaré de tener libertad para imponer mis propias interpretaciones. La crítica imaginativa es en lo esencial el arte de la ignorancia. Sólo por no saber qué ha querido decir un escritor o un artista encontramos entera libertad para urdir toda suerte de interpretaciones. Si El Greco nos hubiera dicho específicamente en alguna parte lo que quiso transmitir mediante su pintura, valiéndose de agujeros negros y de mucosas, ahora no me encontraría en situación de especular. Por fortuna, eso

es algo que nunca llegó a decirnos. Me siento justificado para dar curso libre a mi fantasía.

II



Meditación en Arundel Street

A fin de cuentas, un paseo por la londinense Arundel Street sigue siendo la mejor introducción a la filosofía. Basta con mantener la mirada fija a la izquierda según desciende uno del Strand hacia el río. Reparará el paseante en que la revista *Christian World* se edita en el número 7, y que pocos metros más abajo, en el 9, tiene su sede *Feathered World*, especializada en la ornitología. Cuando llegue uno al Embankment, se hallará embebido en la más abstrusa de las especulaciones

metafísicas.

El *Christian World*, el *Feathered World*: entre ambas se abre un gran abismo —el mundo cristiano, el mundo de las aves— que sólo San Francisco ha intentado salvar, bien que con un éxito singularmente escaso. Su sermón a las aves fue del todo ineficaz. A pesar de los pesares, ese abismo sigue abierto. A ningún cristiano le han crecido las plumas; ningún pueblo emplumado ha sido ni es cristiano. Los valores e incluso las verdades que priman en el número 7 de Arundel Street dejan de tener vigencia en el 9.

El mundo de los cristianos y el mundo de las aves no son sino dos en

medio del enjambre de los mundos que puede concebir primero y explorar después el ser humano. Son mundos que forman constelaciones en el universo de la mente pensante como si fueran estrellas, y entre ellos se extiende el espacio interestelar, hasta la fecha insalvable. Por ejemplo, entre un cuerpo humano y los electrones de que está compuesto, de una parte, y, de otra, los pensamientos y sentimientos que dirigen sus emociones, no existen al menos hasta la fecha conexiones de ninguna clase. El abismo que separa digamos al mundo de los amantes, o el de los músicos, del mundo de los farmacéuticos, es más profundo, más insalvable, de todas

todas, que el abismo que pueda separar a los anglocatólicos de los guacamayos o a los gansos de los metodistas primitivos. No es posible el tránsito de uno de estos mundos al otro: sólo cabe el salto. El último acto del *Don Juan* de Mozart no es deducible a partir de los electrones, las moléculas, las células o incluso los órganos completos que en él hayan intervenido. En relación con esos mundos físico, químico y biológico, no es sino mera incongruencia. La totalidad de nuestro universo consta de una larga serie de incongruencias similares. La única razón por la cual cabría suponer que existe de hecho alguna relación entre los fragmentos lógica y

científicamente disgregados de nuestra experiencia es, lisa y llanamente, el hecho de que la experiencia sea nuestra, de que todos esos fragmentos se hallen depositados en nuestra conciencia. Esos mundos constelados se sitúan todos en el cielo de la mente humana. Algún día es de esperar que los ingenieros de la ciencia y de la lógica nos construyan puentes apropiados para pasar de un mundo a otro. Mientras tanto, hemos de contentarnos con andar a saltos. *Solvitur saltando*. En Arundel Street sólo es posible caminar por las aceras.

Meditación sobre la luna

El materialismo y el intelectualismo son filosofías del «nada, sino…». ¡Qué fatigosamente hemos terminado por familiarizarnos con ese «nada, sino espacio, tiempo y materia, y movimiento a lo sumo», o con ese «nada, excepto sexo», ese «nada, salvo la economía»! Y no menos intolerantes son tantas otras: «nada, sino el espíritu»; «nada, salvo la conciencia», «nada sino la psicología»: ¡qué aburridas, qué digo, qué tediosas son todas ellas! El «nada, sino» es tan estúpido como mezquino. Carece de generosidad. Basta ya de «nada, sino».

Ya va siendo hora de decir, con un sentido común bien primitivo, desde luego, aunque con sobradas razones, «no sólo, sino también».

Por la ventana, la noche pugna por despertar; a la luz de la luna, sueña el jardín escondido con tal viveza en sus colores perdidos que las rosas negras son casi carmesíes, permanecen los arboles a la espera, erguidos al filo del vivo verdor. La tapia enjalbegada de la terraza brilla contra el cielo azul oscuro. (¿Se encuentra el oasis ahí abajo, es el desierto el que asoma tras las últimas palmeras?). En los muros blancos de la casa reverbera fría la radiantez lunar. (¿Habré de volverme a mirar los

Dolomitas que se alzan desnudos en medio de las níveas laderas?). Está llena la luna. Y no sólo llena, sino también hermosa. Y no sólo hermosa, sino también…

A Sócrates lo acusaron sus enemigos de haber afirmado heréticamente que la luna era una piedra. Todos los hombres, dijo, saben que la luna es una diosa, y se mostró de acuerdo con todos los hombres. Como respuesta a la filosofía materialista del «nada, sino», su réplica fue tan sensata como científica. Más sensata y más científica, por ejemplo, que la réplica ideada por D. H. Lawrence en ese libro extraño, tan veraz en su sustancia psicológica a la vez que,

muy a menudo, ridículo en su forma pseudocientífica, que tituló *Fantasía del inconsciente*. «La luna —escribe Lawrence— no es ni mucho menos un mundo frío y nevado, como lo sería el nuestro al enfriarse. Bobadas. Es un orbe de sustancia dinámica, como el radio o el fósforo, coagulado en torno a un polo vivo de energía». El defecto de esta afirmación estriba, lisa y llanamente, en que resulta manifiestamente falso. Con toda seguridad, la luna no se compone de radio ni de fósforo. La luna es, materialmente, «una piedra». Lawrence había montado en cólera, no sin razón, con los filósofos del «nada, sino», que

insisten en que la luna es solamente una piedra. Sabía que era algo más; tenía la certidumbre empírica de su hondo significado, de su importancia. Y sin embargo intentó explicar el hecho empíricamente establecido de su significado en términos erróneos: en términos materiales, no espirituales. Decir que la luna se compone de radio es una soberana idiotez. En cambio, decir como Sócrates que está hecha de una sustancia divina es estrictamente exacto, puesto que nada impide, por descontado, que la luna sea tanto una piedra como una diosa. La prueba de su pétrea constitución, la que descalifica su constitución de radio, se halla en

cualquier enciclopedia infantil. Comporta una convicción absoluta. No es menos convincente, sin embargo, la prueba de la divinidad de la luna: se puede extraer de nuestras propias experiencias, de los escritos de los poetas y, de un modo fragmentario, de ciertos libros de texto que versan sobre fisiología y sobre medicina.

Ahora bien, ¿qué es esa «deidad»? ¿Cómo habremos de definir a «un dios»? Expresado en términos psicológicos (que son los primordiales, pues no hay modo de ir más allá de ellos), un dios es algo que nos aporta el peculiar sentimiento que el Profesor Otto ha llamado «numinoso» (del latín *numen*,

ser sobrenatural). Los sentimientos numinosos son el material original de lo divino, a partir de los cuales el intelecto que teoriza extrae los dioses individuales que pueblan los panteones, los atributos diversos de la divinidad única. Una vez formulada, una teología evoca a su vez sentimientos numinosos diversos. De ese modo, los terrores de los hombres frente a un universo enigmáticamente peligroso los lleva a postular la existencia de unos dioses iracundos; posteriormente, al pensar en los dioses iracundos los invade el terror, aun cuando ese mismo universo por el momento no les dé ningún motivo de alarma. Emoción, racionalización,

emoción: es un proceso cíclico y continuo. La vida religiosa del hombre funciona de acuerdo con un sistema de agua caliente.

La luna es una piedra, pero se trata de una piedra sumamente numinosa. Por ser más precisos, se trata de una piedra acerca de la cual y por causa de la cual los hombres y las mujeres tienen sentimientos numinosos. Así, existe una suave luz de luna capaz de proporcionarnos una paz que sobrepasa todo entendimiento. Existe una luz de luna que inspira cierta clase de temor reverencial. Existe una luz de luna fría y austera que dice al alma su soledad, su desesperado aislamiento, su

insignificancia y su suciedad. Existe una amorosa luz de luna que nos incita al amor, al amor no sólo de un individuo, sino a veces del universo entero. Sin embargo, también brilla la luna sobre el cuerpo, por las ventanas del alma que son los ojos, y esplende en el espíritu por igual. Afecta directamente al alma, pero también puede hacerlo por medios oscuros y tortuosos, a través de la sangre por ejemplo. La mitad de la raza humana vive en manifiesta obediencia a los ritmos lunares; hay pruebas suficientes para demostrar que la vida fisiológica y por tanto espiritual, no sólo de las mujeres, sino también de los hombres, misteriosamente sigue los

flujos y reflujos de los cambios lunares. Existen alborozos inexplicables, misterios que no obedecen a razón alguna, risas y remordimientos que no siguen causas conocidas. Las súbitas, fantásticas alteraciones que experimentan constituyen la climatología ordinaria de nuestro ánimo. Tales cambios, los más densamente numinosos de los cuales pueden hipostasiarse como si de divinidades se tratara, mientras que los más livianos, si se quiere, serán duendes y hadas, son hijos de la sangre y los humores. Ahora bien, la sangre y los humores obedecen, entre muchos amos cambiantes, a los cambios de la luna. Al incidir directamente en el alma por las

ventanas que son los ojos, e indirectamente por medio de los oscuros cauces de la sangre, la luna es doblemente una divinidad. Hasta los perros y los lobos, a juzgar al menos por sus aullidos nocturnos, parecen sentir de un modo oscuro y bestial una suerte de emoción numinosa respecto a la luna llena. Artemisa, la diosa de lo silvestre, se identifica en la mitología posterior con Selene.

Aun cuando queramos considerar la luna solamente como una piedra, hallaremos en su pétrea condición un numen en potencia. Una piedra que se ha enfriado. Una piedra sin aire y sin agua que encierra la imagen profética de

nuestro planeta cuando, dentro de unos millones de años, un sol envejecido, senecto incluso, haya perdido la capacidad de engendrar que ahora todavía posee. Y aún podríamos seguir: este pasaje podría prolongarse indefinidamente. Un estudio sobre la grandilocuencia. Me abstendré. Que cada lector se remita a la realeza de los colores retóricos en la medida en que tal opción se pliegue a sus gustos. Con más o menos envoltorios purpúreos y grandilocuentes, ahí está la piedra: pétrea. No es posible pensar mucho tiempo en ella sin que se encuentre uno invadido por uno u otro de los múltiples sentimientos numinosos que infunde.

Tales sentimientos pertenecen a uno u otro grupo, teniendo en cuenta que ambos son complementarios y se hallan en contraste. El nombre de la primera familia no es otro que los sentimientos de la insignificancia humana; el de la segunda, los sentimientos de la grandeza humana. Al meditar sobre esa piedra que flota como un pecio allá en el abismo, uno puede dar en sentirse numinosamente cual gusano, abyecto y fútil ante inmensidades completamente incomprensibles. «El silencio de los espacios infinitos me sobrecoge», como dijera Pascal. De lo contrario, uno puede sentirse como dice que se siente Paul Valéry: «el silencio de los espacios

infinitos no me intimida». Ante el espectáculo de esa luna astronómicamente pétrea, no tiene uno por qué sentirse como un gusano. Puede ser causa, muy al contrario, de que uno se regocije en su exultante hombría. Flota la piedra, el símbolo más próximo, más familiar, de todos los horrores astronómicos, a pesar de lo cual los astrónomos que descubrieron los horrores del espacio y del tiempo eran también hombres. El universo arroja un desafío al espíritu humano; a pesar de su insignificancia y su abyección, el hombre acepta el reto. La piedra nos fulmina con su mirada relampagueante en medio de la negrura ilimitada, un

memento mori, pero el mero hecho de que en ella reconozcamos un *memento mori* justifica que nos invada un cierto orgullo por el hecho de ser humanos. Tenemos derecho a nuestros sentimientos de sobria exultación.

Sobre la Gracia

(Gracia, predestinación y salvación)

«El mérito —escribe Michelet en pleno ataque contra la concepción

cristiana de la Gracia— consiste según se dice en ser amado, en ser un elegido de Dios, en estar predestinado a la salvación. ¿Y el demérito, o lo que es lo mismo, la condena? En ser odiado por Dios, en estar condenado de antemano, en haber sido creado para la condenación».

Esto era mucho más de lo que un demócrata apasionado estaba dispuesto a ingerir.

«¿Quién puede creer hoy en día —sigue diciendo Michelet— que Dios otorgue la salvación eterna como si fuera un favor, que la salvación sea un privilegio arbitrario y caprichoso? Dígase lo que se quiera, pues el mundo

de hoy cree, y cree además con fe inquebrantable, en la justicia y en la igualdad, sin privilegios de ninguna clase».

Charles Péguy, en uno de sus escritos de juventud, animados por un espíritu anticristiano, desarrolla el mismo tema. «Precisamente por ser solidarios con los condenados de la tierra… con todo y con eso… somos solidarios con los condenados eternamente. No admitimos que haya seres humanos a los que se trata de forma inhumana, que haya ciudadanos a los que se trata de manera incivil, que haya hombres a los que se expulsa de las puertas de cualquier ciudad. Ése es el

hondo movimiento que nos anima, el gran movimiento de la universalidad que anima la ética kantiana, que nos anima en nuestras reclamaciones. No reconocemos que haya una sola excepción, que ninguna puerta deba cerrarse ante las narices de nadie. En el cielo o en la tierra, no admitimos que existan fragmentos de la ciudad que no vivan dentro de los muros de la ciudad misma».

«¡No más elegidos!». Son palabras que forman un admirable grito de guerra. Claro que un grito de guerra rara vez es una verdad, y tal vez nunca llegue a serlo. «No más elegidos» es, si acaso, la expresión de un deseo, no la afirmación

de una realidad. ¿Acaso no hay en la naturaleza misma de las cosas ciertas puertas que para algunos han de estar cerradas siempre? ¿Acaso no existen ciertas condenas predeterminadas, a las que no hay escapatoria posible? ¿Acaso no hay elecciones que son inevitables? Los pelagianos y los arminianos, los humanitarios y los demócratas (bajo distintos nombres, la herejía sigue siendo la misma) han contestado siempre igual: no. Siempre estará al alcance del hombre el dar forma a sus propias finalidades: el esfuerzo de los hombres, los actos adecuados, siempre serán suficientes. Pero es que no sólo la ortodoxia, sino también la realidad

misma, o a mí me lo parece, condenan a tales herejes. Y es que aquí y ahora, muy al margen de toda hipótesis de una vida en el más allá, ¿no son la Gracia y la Condenación hechos manifiestamente observables? Hechos desagradables, qué duda puede caber, pero también es la ley de la gravedad desagradable, e incluso mucho, cuando en lo alto de un rascacielos se rompe de golpe el cable del ascensor. Por más que se niegue uno a creer en tal cosa, por más que se empeñe en no admitirla, no impedirá que quien se haya asomado más allá del borde del precipicio caiga hasta el fondo. Vallar un precipicio es cosa sensata y razonable; pretender que la

caída sea imposible es una tontería como un piano de cola. Michelet y Péguy, me parece, son dos hombres que se niegan a creer en la existencia de la ley de la gravedad.

«Al que tiene le será dado y al que no tiene no le será arrebatado ni siquiera lo que tuviere»: he ahí la formulación de una ley natural. Siempre podremos hacer algo para limitar la operatividad de esta ley, tal como podemos hacer algo (por medio de vallas, paracaídas y tantas cosas más) para limitar la operatividad de la ley de la gravedad. Por ejemplo, determinados abismos sociales se pueden paliar mediante las vallas que representa la legislación. Podemos

hacer que sea posible que un hombre carezca del poder político que no comparte con sus semejantes. Podemos abolir los extremos de la riqueza y la pobreza. Podemos dar a todos los niños una misma educación. De un modo análogo, es posible limitar la operatividad de la ley de la Gracia, aunque es imposible abolir del todo la ley, tal como tampoco cabe abolir por completo la ley de la gravedad. Las ocasiones de que la ley se manifieste son todo aquello que podemos abolir, aunque ni siquiera en gran número. Y es que si bien podemos impedir que un hombre tenga más dinero que otro, no podremos igualar la riqueza congénita

que tengan en lo que a encanto e ingenio se refiere, en lo que atañe a su sensibilidad y su fuerza de voluntad, su belleza y su valentía, sus talentos particulares. A quienes de un modo sin duda injusto poseen gran parte de riqueza hereditaria, en gran medida en forma de valiosa experiencia personal, de conocimientos, de poder, de influencia social, mucho les será dado; a quienes carezcan de todo ello, lo poco que tengan les será arrebatado. Los demócratas hacen todo lo posible por impedir que se cierren las puertas de golpe en las narices de los desposeídos, y que tampoco se abran de manera especial a los elegidos, aunque es en

vano. Y es que por más que podamos impedir que un hombre posea privilegios políticos, económicos o educativos que no comparten sus semejantes, no podemos impedirle (si tiene dotes naturales) que emplee sus privilegios educativos de manera incomparablemente mejor que sus semejantes, ni que invierta su dinero de manera más humana y generosa, ni que ejerza diestramente el poder sobre aquellos a quienes no agrada la responsabilidad, aquellos cuyo único deseo estriba en dejarse guiar. El hombre que dijo «¡Basta de elegidos!» era uno de los elegidos, al menos en ciertos aspectos. Y es que un hombre

puede tener (y será adecuadamente recompensado por ello) cierta clase de riqueza espiritual, pero tal vez carezca al mismo tiempo (y será castigado por ello) de otros dones otorgados graciosamente. Por ejemplo, en el plano intelectual tal vez los tenga, y por ello le será dado; en cambio, emocional y estéticamente tal vez le sea arrebatado precisamente porque no lo tiene.

En términos estrictamente humanos, la naturaleza de las cosas es profundamente desigual. Es imposible hallar una explicación de los medios que emplea Dios que sea acorde con la moralidad y con la razón de los hombres. En los últimos capítulos del

Libro de Job, Dios se justifica no por Su bondad, no por la racionalidad de lo que ordena, sino porque tal como testimonian Sus extrañas, enigmáticas, a menudo siniestras creaciones, es poderoso y peligroso y gloriosamente inventivo, hasta extremos que sobrepasan de lejos toda capacidad de comprensión por parte del ser humano, pues es a la vez tan abrumador y tan admirable que no podemos amarle o temerle en la medida suficiente, y porque en última instancia nos resulta absolutamente incomprensible. El asno silvestre y el unicornio indomable, el caballo de batalla que ríe entre el son de las trompetas, el halcón y el águila fiera,

«cuyas crías también chupan la sangre», son emblemas de Dios, son bestias heráldicas blasonadas en los estandartes del Cielo. Los argumentos que esgrime el torbellino, o la mera afirmación de los prodigios, son demasiado para Job. Reconoce que ha conversado sobre cosas «que no entendía, cosas que me eran ocultas e ignoraba», y añade que «por tanto aborrezco lo que dije y me arrepiento en el polvo y la ceniza». A mi juicio, los pronunciamientos de Job son la última palabra que cabe decir sobre este inquietante asunto. Según palabras de Ivan Karamazov, hemos «de aceptar el universo como es», no sólo a despecho de las cosas espantosas e

incomprensibles que en él suceden, sino también, en gran medida, debido a ellas. Hemos de aceptarlo, entre otras razones, porque desde nuestro punto de vista humano es íntegra y divinamente inadmisible. «¿Me condenarás a fin de ser justo?», inquiere Dios, y sin tomarse la molestia de explicar en qué pueda consistir Su justicia procede a rematar su extraordinario argumento zoológico con el Behemoth y el Leviatán. El primero «su cola se mueve como un cedro, y sus huesos son fuertes como el bronce, y sus miembros como barras de hierro». En cuanto al segundo, «¿quién abrirá las puertas de su rostro? Sus dientes se encierran de un modo

espantoso». El Behemoth y el Leviatán son más convincentes que el más impecable de los silogismos. Job se queda sobrecogido, derrotado: la lógica divina avanza con portentosas patas de elefante.

«El mérito consiste en ser amado, elegido por Dios, en estar predestinado a la salvación». Y «la justicia no es suficiente». Michelet estaba molesto con los cristianos por pronunciar afirmaciones de este jaez. Sin embargo, y en el fondo, cuando se libran por completo de sus incrustaciones mitológicas, estas afirmaciones por desgracia son estrictamente ciertas. El nuestro es el universo del Behemoth y el

Leviatán, no el de Helvetius y Godwin. En este mundo del Behemoth, la salvación (y qué decir del éxito) no es la recompensa necesaria de aquello que tenemos por meritorio: es fruto de ciertas cualidades innatas del espíritu (cualidades que pueden ser meritoriamente humanas o pueden no serlo en absoluto); dicho de otro modo, es resultado del favoritismo y la predestinación. No basta con la justicia; la fe (en el sentido en que es algo no estrictamente moral, pero que sí complace a Dios) es también necesaria; más aún, constituye la única garantía suficiente de alcanzar la salvación. La integridad personal, la felicidad, incluso

el bien común están al alcance, en términos estrictamente humanos, de personas inmorales, e incluso a resultas de la comisión de actos de absoluta injusticia; en cambio, los actos de personas morales y sin embargo infortunadamente predestinadas, personas que no plazcan a Dios, pueden dar por resultado la condenación de quienes obran meritoriamente y el desastre entre quienes les rodean. En un libro tan extraño como sumamente hermoso, *El castillo*, Franz Kafka ha escrito en términos de una alegoría pesadillescamente fiel a la realidad acerca de la distancia incomensurable que media entre los valores divinos y

humanos. Juzgados según los criterios de los hombres, los funcionarios de su Castillo celestial son malignos y caprichosos, ineficaces hasta rayar en la imbecilidad misma. Cuando otorgan recompensas es por mero favoritismo; cuando castigan no suelen tener en cuenta si los actos merecedores de tales castigos han sido honestos y razonables. Sobre todo, jamás son coherentes. Unas veces, las personas morales y razonables se ven recompensadas (pues sucede que de algún modo complacen a Dios, amén de ser morales y razonables); otras veces, las personas inmorales e irracionales se ven castigadas (tal como pensamos que

debiera ser), aunque se les castigue por actos que, caso de haber sido obra de otras personas predestinadas de un modo más afortunado, hubieran sido actos de mérito. No hay forma de saber cómo será cada cosa. Y que no haya forma de saberlo es justamente la razón de ser de la naturaleza de las cosas. Y en esa impenetrabilidad consiste precisamente, al menos en parte, su divinidad misma: una de las razones de que aceptemos el universo, a saber, que nos presupone un enigma insoluble.

Es en este punto donde debo trazar una muy necesaria diferenciación entre la salvación y el éxito. (Empleo este vocablo no en el sentido restringido que

le da Samuel Smiles, conocido por sus libros acerca de cómo triunfar en los negocios y en la vida misma, sino en el más amplio de los posibles. Cézanne jamás vendió ninguno de sus cuadros, pero fue un pintor de un éxito extraordinario, de éxito, entiéndase, en relación con la pintura). Quienes gozan de talento serán recompensados por su buena fortuna y tendrán el éxito que les corresponda; de ello, sin embargo, no se sigue que les sea otorgada la salvación, y me refiero a la salvación en el presente, pues no está en nuestra mano comentar de manera provechosa el futuro hipotético que nos aguarde más allá de la muerte. Puede existir o no un

Reino de los Cielos en el más allá, pero no cabe duda de que existe, tal como insistió Jesucristo, un Reino de los Cielos en nosotros, accesible a lo largo de nuestras vidas. La salvación, en ese cielo interior, consiste en un determinado sentimiento de integridad personal y de realización plena, una conciencia profundamente satisfactoria de estar «en orden». *(In sua volontade a nostra pace)*. Para los hombres y mujeres normales y corrientes, esa conciencia de haberse comportado de un modo meritorio, en términos puramente humanos, es en muchos casos un requisito previo y necesario para acceder a la salvación. Claro es que no

en todos los casos sucede así, ni mucho menos. Uno puede haberse realizado plenamente y estar en perfecto orden por la sencilla razón de que hace una mañana espléndida. La salvación es un estado de ánimo, es lo que tenemos en la conciencia cuando los diversos elementos de nuestro ser se encuentran en armonía los unos con los otros y con el mundo que nos rodea. A fin de alcanzar esa armonía, tal vez tengamos que comportamos meritoriamente; asimismo, es posible que no tengamos que adoptar semejante comportamiento. Es posible que disfrutemos gratuitamente de la armonía: en un lenguaje puramente ortodoxo, es posible

que nos salve la Gracia divina.

Cuanto más grande y excepcional sea el logro del hombre a la hora de adquirir tales dones, tanto más difícil le ha de resultar, por norma general, alcanzar esa armonía cuya conciencia es la salvación misma. Los pobres de espíritu tienen menos probabilidades de éxito que los ricos de espíritu, pero por esa misma razón gozan de más probabilidades de alcanzar la salvación. Gracias a su pobreza, en realidad carecen de la conciencia de muchas de las posibilidades de discordancia que tan fácil le resulta a los ricos trocar en falta de armonía. Cierto es que la salvación de los ricos de espíritu,

cuando de hecho alcanzan la armonía, es mejor salvación que la de los pobres de espíritu: tiene el cielo sus esferas o jerarquías. Ahora bien, la armonía es siempre armonía; en el plano inferior en que se encuentran, los pobres de espíritu alcanzan una salvación tan genuina como la de los ricos en el suyo. También es cierto que se salvan más, tanto en términos absolutos como en proporción con la cantidad total. La injusticia cósmica se considera así pues atemperada por una cierta amabilidad compensatoria que favorece a los desposeídos, que a fin de cuentas resultan ser poseedores de algo que los hace acreedores a la recepción de un

don determinado. Ese algo (que, en lo que atañe al éxito, no sólo no es nada, sino que tiene un valor negativo) es precisamente su pobreza. La ley de la Gracia está vigente incluso en ese terreno: «a quienes tengan, se les otorgará. Los pobres tienen la pobreza y se les otorga la salvación; carecen de talento, de modo que el éxito les resulta arrebatado». Quienes, por el contrario, tienen talento, reciben el éxito a cambio; sin embargo, como carecen de una sencillez fácil de armonizar, no reciben el don de la salvación, o lo reciben si acaso de un modo excepcional, parco. Es casi tan difícil que los ricos de espíritu entren en el reino de los cielos

como difícil les resulta a los ricos en el plano de lo material.

El éxito se otorga a quienes tienen talento, pero en muchos casos se les da tan sólo cuando ese talento se emplea, en términos puramente humanos, de forma meritoria. También son muchos los casos en que la conciencia de haber actuado de un modo meritorio es necesaria de cara a la salvación personal. No obstante, acceder al éxito individual o a la salvación individual es una función meramente secundaria e incidental de la moralidad. La «cuestión» esencial del comportamiento meritorio estriba en que sea una conducta socialmente valiosa. El

individuo tiene éxito gracias a su talento y se salva debido a la Gracia, porque posee ciertas peculiaridades salvíficas inscritas en su carácter, o bien porque ha llevado a cabo algún acto de «fe» amoral, pero grato a los ojos de Dios. Las obras son aquellos actos que salvan no al individuo, sino a la sociedad, y que mitigan las injusticias de un mundo cuyo emblema es el Behemoth. Vallar los bordes de los precipicios: ésas son las obras.

El cristianismo aprueba que se pongan esas vallas en el borde de los precipicios, aunque también insiste con vehemencia en el hecho de que existen ineludiblemente los precipicios y que la

ley de la gravedad es inalterable. Así manifiesta ser científico a carta cabal, aunque no cabe duda de que no es tan científico al identificar una de las condiciones no morales de la salvación con el Credo Atanasio. El humanitarismo democrático no es científico. Sus apóstoles postulan la salvación por medio de las obras, y diríase que tienen la firme creencia de que la ley de la Gracia, caso de que exista, podría ser revocada por medio de un decreto aprobado en el parlamento. No contentos con vallar los bordes de los precipicios, los humanistas como Michelet y Péguy paradójicamente deniegan la posibilidad

de la caída. Si hay personas que de hecho caen, ello se debe a la perversidad de sus semejantes, no a una obra de la ley natural.

Si el mundo es mal sitio (y el Behemoth, desde luego, no destaca por sus virtudes), ¿habrán de ser ciertos los mitos de la religión? Admitir la existencia de los malos actos, incorporarlos a un determinado mito religioso, equivale en cierto modo a condonarlos e incluso a santificarlos. Pero el mal no debiera ser nunca condonado ni santificado: cambiar todo aquello que consideramos pernicioso es el primero de nuestros deberes como seres humanos. En la pugna contra el

mal ¿no son legítimas todas las armas? No cabe menosprecio más eficaz que desmentir la existencia de aquello que se pretende denostar, o que si acaso existe es meramente temporal y accidental. Las religiones puramente pragmáticas, como la Ciencia Cristiana y el humanitarismo democrático, hacen un uso libérrimo de tales armas que en el fondo recuerdan la táctica del avestruz, cuando no incurren en ignorancia intencionada. En su afán de sanar al enfermo, los partidarios de la Ciencia Cristiana se niegan a reconocer que existe en efecto algo que es la enfermedad. Al atacar la injusticia, los partidarios del humanitarismo niegan la

existencia de la Gracia. Desde el punto de vista de una agencia publicitaria es probable que tengan toda la razón. «*Basta de enfermedades*» y «*Plus d'élus*» son lemas que seguirán sirviendo para vender mercaderías a determinadas personas, pero nunca a todas. A fin de que los acepte la mayoría durante un periodo dilatado, los mitos han de ser en el fondo tan ciertos como útiles. Las religiones de mayor éxito son en todo caso parcialmente científicas: aceptan el universo, incluido el mal, incluido el Behemoth, incluida la hedionda injusticia de la Gracia.

Un peligro acecha a las religiones científicas, realistas en exceso: tal vez

lleguen a promulgar que todo lo que existe es bueno. Los hechos no son necesariamente buenos por ser precisamente hechos; sin embargo, es fácil creer que lo son. La mente del ser humano tiene tendencia a atribuir no sólo la existencia a lo que considera valioso, sino también a otorgar un gran valor a lo que existe.

Si aceptamos el universo como es, ha de ser por razones puramente análogas a las de Job: por su inhumanidad divinamente abrumadora y divinamente hermosa o, dicho de otro modo, porque en función de nuestros criterios es manifiestamente inadmisible. Hemos de aceptar al

Behemoth, pero hemos de aceptarlo, entre otras razones, de modo que mejor podamos combatirlo.

La Gracia es un hecho. La ley de la Gracia es ineludible. Sin embargo, un mito religioso que tomara en consideración tan sólo la Gracia y que omitiera toda referencia a la Justicia resultaría sumamente insatisfactorio. Así es el mito de Nietzsche. Los valores que transvalora son valores sociales, pero los transforma en valores de la Gracia. «*Rien que les élus*», dirá el filósofo de la Gracia: nada más que los elegidos, y quienes no se cuenten entre los elegidos no son nada. La ley de la Gracia debiera estar en condiciones de operar sin

restricción alguna. Que no se vallen los bordes de los precipicios; aquellos a quienes la Naturaleza ha reprobado debieran disponer del acicate para precipitarse en su caída. Semejante doctrina está muy bien para los hombres de verdadero genio, los moribundos crónicos que viven retirados y solos en los hoteles de los Alpes o en las pensiones de la Riviera. (Personalmente, siempre me siento intensamente aristocrático tras uno o dos meses de aislamiento en los Dolomitas, o a la orilla del mar Tirreno). En cambio, ¿y las personas que en la prosaica realidad de Londres, Berlín o París han de bordear o saltar los

precipicios? Basta con formular la pregunta para comprender que una religión de la Gracia inexorable, sin mitigar, lisa y llanamente no serviría de nada.

Como de costumbre, es preciso subrayar la diferencia o, mejor dicho, mantener a toda costa la diferencia y poner una incompatibilidad junto a la otra, la Gracia y la Justicia, sin tratar en vano de reconciliar sus contradicciones inherentes. Mutuamente hostiles, estos dos principios de la Gracia y la Justicia podrán reconciliarse en la práctica sólo por parte de quienes posean lo que se denomina, en la jerga de la teología democrática, «el sentimiento de la

solidaridad», es decir, por parte de quienes dicho de otro modo amen a su prójimo. Hay hombres y mujeres que tienen un talento especial para el amor; son tan escasos, creo yo, como quienes tienen un talento especial para las matemáticas y la pintura. A los menos dotados desde el punto de vista congénito, el cristianismo y —recientemente— el humanitarismo han intentado enseñarles el arte de amar. La mayoría de las personas no aman a sus semejantes, o los aman solamente en términos abstractos e incluso en ausencia. En los momentos de crisis, cierto es que pueden dejarse llevar por ese «sentimiento de la solidaridad», que

pueden sentirse identificados con «*les damnés de la terre, les forçats de la faim*». Ahora bien, los desastres no son crónicos, y en las ocasiones ordinarias los sentimientos de la mayoría de nosotros para con los condenados de la tierra son prácticamente nulos. A menos que su situación llame poderosa, violentamente nuestra atención, lo más corriente es que no les dediquemos el menor pensamiento. Con el correr de los años, a medida que la ciencia de la psicología se torne más adecuada a la realidad, es posible que se descubra una técnica mejor para enseñar a los hombres el modo de amarse los unos a los otros. Alternativamente, cómo no,

nuestros descendientes podrían desarrollar un nuevo orden social, algo semejante al de los selenitas de H. G. Wells, una sociedad de insectos en la cual el amor sea perfectamente innecesario. La psicología científica podría conquistar el éxito allí donde el cristianismo y las religiones políticas han fracasado. Esperemos que así sea. En un mundo en el que la mayoría de las personas haya aprendido cómo amar al prójimo, no existiría dificultad ninguna para reconciliar las pretensiones de la Gracia con las de la Justicia, la universalidad con el favoritismo. En el mundo en que vivimos, en donde tan pocas personas aman a sus semejantes y

en donde quienes no tienen envidian a quienes tienen, en donde quienes tienen desprecian a los que no o, más a menudo, lisa y llanamente los ignoran, cuando no llegan a desconocer incluso su existencia, esto es, en el mundo real, tal reconciliación es verdaderamente muy difícil.

Vociferar y farfullar

En el enaltecido y glorioso estado de Roma
poco ha que cayó el

poderoso Julio.

Quedaron las tumbas sin ocupar, y los muertos

envueltos en sudarios vociferaban y farfullaban

por las calles de la ciudad.

Poéticamente, por descontado, poco más que vociferar y farfullar podían hacer los muertos. Por ejemplo, nunca pudieron prorrumpir en exclamaciones o murmullos, ni dolerse a voz en cuello y susurrar, y menos aún permitirse el lujo de hacer apariciones espectrales, ni el desahogo de las manifestaciones directas de sus voces. Las misteriosas leyes de la poesía exigían que

vociferasen y farfullaran, nada más que eso. La vociferación y los farfulleos, habida cuenta de las circunstancias, son artísticamente inevitables; asimismo, resulta que históricamente son lo correcto. Al menos los romanos ya difuntos, al menos en la época más temprana, enaltecida y gloriosa de la historia de Roma, sin duda vociferaban y farfullaban. Vociferaban con un hilillo de voz, y farfullaban de modo tan tenue como los pobres, anémicos espectros a los cuales preparó Ulises, en la frontera del Hades, aquella tonificante colación a base de sangre. A lo largo del milenio inmediatamente anterior a la era cristiana, y en todos los territorios de la

cuenca mediterránea, los espectros eran sombras difusas, apenas seres por derecho propio. Los muertos sobrevivían, sí, pero a duras penas: no pasaban de ser meras sombras. «No habrá obras, ni artefactos; no habrá sabiduría en Sheol, allá a donde te encaminas». Son palabras del *Eclesiastés*, si bien se han pronunciado de manera análoga en todo el mundo mediterráneo y casi en cualquier momento comprendido entre la guerra de Troya y el magnicidio de Julio César.

El periodo de la vociferación y el farfulleo de la inmortalidad tocó a su fin, hablando grosso modo, a comienzos de la era cristiana. Cicerón y Virgilio

aún creían en las doctrinas homéricas; miraban con agrado una existencia póstuma no más gloriosa que la vida en la tierra, sino sustancialmente inferior. «Preferiría vivir sobre la tierra como mercenario de otro, incluso de un hombre sin tierras que apenas dispusiera de un medio para ganarse la vida, que soportar el dominio de los muertos». Sus opiniones al respecto eran en lo esencial las mismas de Homero.

En este sentido, habida cuenta de la época en que vivieron, no es que fueran demasiado modernos. Mucho antes, Platón y los mistágogos habían comenzado a anhelar un futuro póstumo muy distinto del que aguardaba a los

héroes de Homero y del Antiguo Testamento. En tiempos de Cicerón, la hipótesis de los muertos vociferantes y farfullantes empezaba a resultar anticuada. El auge del cristianismo la motejó de herejía, amén de tenerla por anticuada. Los cristianos muertos no tenían permiso para farfullar y vociferar siquiera de una manera muy tenue; a lo sumo tenían que cantar y tocar el arpa, o bien chillar despavoridos, sumidos en los inagotables tormentos del infierno. Y han seguido siendo adeptos a la música o al desgañitarse hasta épocas muy recientes. En el transcurso del último siglo, sin embargo, se han producido cambios muy considerables. Los

muertos plenamente cristianos, plenamente personales y morales, con sus músicas y sus visiones beatíficas, o su privación de la presencia divina y sus tormentos, creo que a estas alturas se hallan en franca minoría. ¿Y qué es de los otros difuntos? Muchos de ellos lisa y llanamente no existen: la cantidad de personas que o bien se niegan a creer de manera dogmática, o bien de un modo agnóstico o despreocupado optan por no tomarse la molestia de pensar en la inmortalidad, es hoy muy considerable. Algunos, no obstante, son supervivientes gloriosos, bien que impersonales, reabsorbidos de un modo panteísta en el Todo de lo divino y lo universal. Otros

aún distintos son los difuntos con quienes ciertos espiritistas establecen contacto, que siguen vivos en una versión puesta al día del Feliz Territorio de Caza de los pieles rojas, una repetición superior, ligeramente menos material, del mundo actual, donde no faltan el whisky con soda, los habanos, los campos de golf a escala. El número de creyentes en esta fugaz supervivencia parece ir en aumento. Por último se halla el investigador científico de la psique, cuya visión de la vida más allá de la muerte (si hemos de guiarnos por los pronunciamientos de autoridades tan eminentes como C. E. Broad y René Sudre) parece ser poco menos que

indiscernible de las que sostenían Homero y el autor del *Eclesiastés*. Todo lo que sobrevive según estos investigadores interesados en la parapsicología (y las pruebas de que se disponen a mi entender no justifican el dar ni un solo paso más allá) es lo que Broad llama «factor psíquico», algo que, en conjunción con el propio cerebro, crea la personalidad, aunque si aparece aislado no posee más personalidad que la materia misma. Los muertos, así pues, sobreviven sólo de un modo fragmentario y tenue, como hilachas de recuerdos que flotan. Dicho sucintamente, la teoría vociferante y farfullante de la supervivencia más allá

de la muerte es aquella que, según algunos de los observadores científicos más competentes, mejor se adapta a la información de que se dispone. El pensamiento occidental ha regresado, en lo que a la cuestión de la inmortalidad se refiere, exactamente al punto del que partió. Y en el fondo no resulta de extrañar; tal como señaló hace años el profesor Leuba en un libro excelente, *La creencia en Dios y la inmortalidad*, la concepción homérica de la supervivencia más allá de la muerte, la teoría de la vociferación y el farfulleo tal como la he querido llamar, es fundamentalmente científica: es una teoría hecha a medida para que se

adapte a la realidad observable. Algunos de esos hechos observables, como ahora se puede comprobar, son en realidad irrelevantes de cara a la cuestión de la supervivencia, pero otros no lo son.

A veces, los vivos tienen sueños o visiones de los muertos; otras veces, cuando piensan en los difuntos experimentan una extraña «sensación de presencia» que resulta singularmente convincente. Con ingenio, hay quien interpreta tales experiencias en función de la teoría de la vociferación y el farfulleo, ya que es la única que se pliega a esa clase de realidades, tal como es la única que encaja con hechos

(si es que lo son) tales como las apariciones. El moderno investigador de los fenómenos psíquicos basa su teoría de la vociferación y el farfulleo en esa clase de hechos «supranormales». Los contemporáneos de Homero basaban una teoría similar en esa misma realidad supranormal (pues presumiblemente se manifestaba al menos entonces con frecuencia similar a la de ahora), aunque también en otros fenómenos normales e irrelevantes: el sueño, las visiones, la sensación de presencia, etcétera. Tanto las antiguas como las nuevas son teorías científicas, es decir, teorías que se adaptan a determinados hechos observados empíricamente. La única

diferencia que hay entre ellas radica en que los teóricos homéricos aceptaban por relevantes hechos que hoy consideramos al margen del caso. Ahora bien, no cabe duda de que su teoría de la vociferación y el farfulleo encajaba por igual con los hechos relevantes y los irrelevantes. Por eso cabe concluir que su error tuvo una importancia mínima.

La teoría platónica y cristiana de la inmortalidad —las arpas y los alaridos de dolor por oposición a la vociferación y los farfulleos, en cuanto concepción de una vida en el más allá— en modo alguno es una hipótesis científica. No se creó con la finalidad de que se adaptase a la realidad observada, sino a fin de

satisfacer ciertos deseos, unos de la naturaleza más crasa, otros de un idealismo sumamente encumbrado. La existencia de tales ideales y aspiraciones, e incluso la de esos anhelos puramente egoístas (consistentes en la continuidad personal del ser), ha sido adoptada por muchos filósofos como premisa fundamental de un argumento cuya conclusión no es otra que un hecho demostrado, el de la inmortalidad personal y retributiva. Ahora bien, tal como ha mostrado Broad, es difícil (aunque en algunos casos no es imposible) tender un puente lógico entre el mundo de la moralidad y el mundo de la verdad científica; en

cualquier caso, a tenor de la realidad histórica, cuando se han construido tales puentes casi siempre se han desmoronado. Así pues, el argumento moral en pro de la inmortalidad no soportará el peso del escepticismo. Ese puente lógico constituye una estructura irremediablemente tosca y quebradiza, que sólo podrán salvar quienes vayan llevados por las alas de la fe, quienes por tanto no tienen necesidad de esa construcción. En cuanto al argumento biológico —esto es, que la existencia de un deseo innato ha de entrañar la existencia del objeto de ese deseo, tal como entraña el hambre la existencia del alimento y el deseo sexual la existencia

de una posible pareja—, sería convincente sólo si ese deseo fuese universal, pero no lo es, ni tampoco lo ha sido; el deseo de sobrevivir a la muerte no es por tanto análogo al hambre o al apetito sexual. Otros filósofos defienden, a partir del deseo, la realidad de la inmortalidad, para lo cual afirman nuestra incapacidad de concebir siquiera el cese de nuestra conciencia. El hecho de que nuestra inconsciencia sea inconcebible es, al parecer, una realidad conocida por la psicología sobre la cual tal vez sea interesante y provechoso meditar. Ahora bien, como no existe la menor dificultad a la hora de concebir el cese de la

conciencia de otras personas, no creo que el argumento que de ello se deriva pueda nunca ser del todo convincente. La inmortalidad de índole platónica o cristiana ha sido y presumiblemente deba seguir siendo objeto tan sólo de esperanza, de anhelo, de fe; la supervivencia, si de supervivencia se trata, y eso es el objeto de la observación científica, será de índole homérica: la supervivencia entre vociferaciones y farfulleos de un «factor psíquico» sombrío e impersonal. Al tratar de interpretar la realidad de la investigación psíquica en términos de una hipótesis cristiana modificada, los espiritistas se han visto envueltos en

dificultades de las que a duras penas podrán salir. La realidad de la investigación física lisa y llanamente no garantiza la adopción de nada que se parezca ni remotamente a una concepción de la supervivencia en términos de arpas y alaridos; la única interpretación racional a la que se presta es una interpretación en términos de vociferaciones y farfulleos. Y esto no deja de ser, reconozcámoslo, harto deprimente. Claro que son muchas las cosas de este universo que nos resultan deprimentes. Otras, por fortuna, no lo son. Lo que perdemos en aras del dolor, el mal, el sinsentido, lo ganamos en gran variedad de rodeos de tipo estético,

sensual, intelectual y moral. Con una cantidad de suerte no excesiva es posible llevar una vida en modo alguno intolerable. Y si a la postre nos vemos condenados a vociferar y a farfullar, pues habremos de hacerlo. Entretanto, aprovechemos al máximo el discurso de la razón.

Uno de los argumentos al uso a favor de la inmortalidad platónica y cristiana es el siguiente: si no existiera la vida futura, o no existiera al menos la creencia en la vida futura, los hombres tendrían justificación para comportarse como animales y, con esa justificación, todos seguirían con absoluta incontinencia los consejos de Horacio y

del Predicador: no harían más que beber y comer y copular. Incluso un hombre dotado de la inteligencia oracular de Dostoievsky afirma que «todo estaría permitido» si no existiera algo así como la inmortalidad. Todos estos moralistas parecen pasar por alto que hay muchos seres humanos que lisa y llanamente no desean pasar la vida dedicados a comer, beber y fornicar o, como los héroes rusos, a violar y asesinar, a torturar moralmente a sus amistades. El tedio mortal de la vida horaciana, la nauseabunda repugnancia de la vida dostoievskiana, serían más que suficientes, al margen de que exista o no la vida en el más allá, para tenerme (y

es que en estas cuestiones uno solamente puede hablar por sí mismo) inquebrantablemente empeñado en la estrechez de la vida doméstica y del trabajo intelectual. Desde esa estrechez se domina una perspectiva incomparablemente más amplia y, en lo que a mí se refiere, incomparablemente más justa y brillante que por el camino de rosas; una vez cumplidos, los deberes domésticos son fuente de felicidad, y el trabajo intelectual halla su compensación en el más intenso de los deleites. No es la esperanza de alcanzar el cielo lo que me impide llevar eso que técnicamente se conoce como una vida de placer; es lisa y llanamente mi

temperamento. Resulta que la vida de placer me resulta aburrida y dolorosa. Y aún me resultaría aburrida y dolorosa por más que se me demostrase de manera irrefutable que estoy destinado a extinguirme o, peor aún, a sobrevivir en forma de una sombra que vocifera y farfulla, una de esas «cabezas débiles» según la expresiva acuñación de Homero. *Nekuon amenena kareina*: las cabezas débiles de los muertos. Quienes hayan asistido a alguna sesión de espiritismo sin duda estarán de acuerdo en que es una descripción dolorosamente precisa.

Creencias y acciones

Al coleccionista de especímenes humanos, clase entre la cual me cuento (ya que las variedades psicológicas son las únicas cosas que me han parecido dignas de ser coleccionadas), le recomiendo vivamente los dos volúmenes de Jean Martet sobre el difunto Georges Clemenceau. Es posible no otorgar toda la aprobación a Clemenceau como político; es incluso muy posible detestar algunos de los principios y métodos de este hombre de estado. Ahora bien, a pesar de la condena, a pesar incluso de que nos

repugnen los actos del estadista, es imposible no sentir auténtica admiración por el viejo tigre; es imposible negarle el homenaje que es debido a un hombre cuando menos extraordinario. Y es que a fin de cuentas nada hay tan admirable como el Poder, y no el poder organizado de la sociedad establecida, que suele ser por norma detestable: me refiero al poder innato del individuo, a la energía daimónica de la vida misma. De ese poder innato, viva energía, estaba dotado Georges Clemenceau de manera abundante. El hombre de verdadera grandeza se diferencia del hombre común en que está poseído, por así decir, por algo más que un espíritu

meramente humano. Ese espíritu puede ser benigno o maligno, pero eso es lo de menos. Lo que cuenta es que sea un espíritu sobrenatural: ésa es la condición responsable de la grandeza, la causa de que la admiremos, incluso en aquellos casos en que lo sobrenatural es moralmente perverso y destructivo. No cabe el menor género de duda de que Clemenceau estaba «poseído». Sus demonios tal vez se manifestaran de modos que merezcan nuestra total desaprobación, a fin de alcanzar medios que no correspondan a los nuestros, pero eran demonios genuinamente supernaturales y, en calidad de tales, merecedores de nuestra más rendida

admiración.

Hasta aquí esta suerte de introducción irrelevante al tema que deseo tratar, pues no he de ocuparme de Georges Clemenceau, sino de un asunto de psicología general e interés histórico que el fantasma de Clemenceau al azar me sugiere y del cual la trayectoria del Tigre es buena ilustración. Y es que al leer el otro día el libro de Martet topé con las palabras de que dejó constancia en el transcurso de una conversación con el viejo estadista a propósito de los socialistas revolucionarios. «Esta gente —dijo Clemenceau— es tan capaz de gritar a voz en cuello como uno se lo permita, pero cuando les dice "a callar",

se callan en el acto… Son un hatajo de descerebrados y, para colmo, tienen casi menos valentía que los burgueses, lo cual ya me parece mucho decir. Lo que da valor a las personas son las ideas, pero estos revolucionarios de los que me habla tienen tan parcas ideas como le digo. Si acaso tienen algo es pura envidia y resentimiento. Con eso no es posible llegar muy lejos en la vida. Los vi comportarse durante la guerra; hablé con ellos, traté de hallar algo en ellos, dan verdadera lástima. Con semejantes personajes nunca he tenido la menor complicación».

«Lo que da valor a las personas son las ideas». He aquí una frase en la que

vale la pena abundar. No es sólo el valor lo que se sigue de las ideas, sino también la determinación, el poder de actuar, el poder de seguir actuando de un modo coherente. Y es que si bien es verdad que la mayoría de las ideas son la racionalización de los sentimientos, eso no significa que los sentimientos sean más importantes que las ideas en el mundo de los actos. El sentimiento aporta la fuente original de la energía, pero ese suministro de energía pronto se corta si no se racionalizan los sentimientos. La racionalización justifica los sentimientos y al mismo tiempo sirve como sustituto de ellos y estimulante de los mismos sentimientos

cuando se hallan aletargados. No es posible albergar sentimientos violentos a todas horas; el organismo humano no lo permite. Sin embargo, persiste una idea; una vez se persuade uno de su veracidad, una idea justifica la continuidad a sangre fría de acciones que la emoción sólo podría haber dictado al calor del momento. Desde luego, no sólo justifica actos y sentimientos: además, los impone. Si se da por verdadera una idea, se convierte en el deber que uno tiene al actuar a tenor de ella incluso a sangre fría y no ya por sentimientos momentáneos, sino por ser un principio duradero. Uno toma por deber ineludible revivir incluso la

emoción que originariamente estuvo en la raíz de esta idea o, más bien, la emoción renovada y más noble que, gracias a la idea, ha ocupado el lugar del sentimiento raíz a partir del cual surgió la idea. Así pues, por tomar un ejemplo evidente, la envidia —ya sea de quien tiene suerte en cuestiones de dinero o en cuestiones de amor— está sujeta a constantes racionalizaciones de acuerdo con la teoría política, económica y ética. Para todos los que no pueden competir con él, el que tiene suerte en el amor es un monstruo inmoral. El hombre adinerado al que se envidia será o perverso en lo personal o perverso de un modo vicario, por ser

representante de un sistema perverso. Y una vez convencidos de la iniquidad de aquellos a los que envidian, los envidiosos no sólo hallan plena justificación en su laudable hostilidad a quienes envidian, sino que también dejan de ser envidiosos. La idea así forjada transforma su odioso sentimiento, mezquino y personal, en indignación justiciera, en un amor noble y desinteresado por la virtud, en aborrecimiento de la maldad. «*Ce qui donne du courage, ce sont les idées*».

Surge de manera inevitable una cuestión: ¿cuáles son las ideas que aportan valor, que transforman las emociones, que inspiran la acción en

nuestra época actual? Desde luego, no las mismas que eran antes. Muchas de las grandes ideas que nuestros ancestros aceptaban sin ponerlas siquiera en tela de juicio hoy merecen solamente una tibia aceptación e incluso un rechazo sin condiciones. De este modo, las ideas del cristianismo, y de manera específica las del catolicismo y las del protestantismo, que tuvieron en tiempos un significado enorme y fueron origen de tantos actos creativos y destructivos, hoy han perdido en gran parte su potencia. Son relativamente pocos los hombres y mujeres contemporáneos que en Occidente racionalicen sin poner en tela de juicio sus sentimientos de acuerdo

con la filosofía y la ética del cristianismo, son pocos los que hallan en las viejas ideas cristianas una fuente de valor y de determinación, un motivo de actividad prolongada y eficaz. Esas ideas religiosas no son las únicas que han perdido fuerza. Se ha producido un declive en la eficacia de ciertas ideas políticas que en otros tiempos tuvieron una importancia inmensa. Todas las ideas inspiradoras del liberalismo del siglo XIX carecen ahora de toda capacidad de conmover. Sólo entre los políticamente ingenuos, sólo entre las poblaciones inexpertas de Oriente las hallamos de tal modo que ejerzan algo en cierto modo parejo a su influencia de

antaño. La idea política más poderosa de la actualidad es el nacionalismo, que justicia y transforma un amplio abanico de emociones y es motivo persistente de importantes acciones individuales y colectivas. El nacionalismo era asimismo la idea que dio al viejo Clemenceau su indomable, ruda energía. «*Ce qui donne du courage, ce sont les idées*». Él lo sabía por experiencia propia.

La idea del progreso es otra de las grandes ideas contemporáneas. Gran número de ambiciones personales, de rapacidad, de codicia del poder se santifica y, a la vez, se dota de notoria eficacia activa en aras de esta idea. La

idea del progreso, emparejada muy a menudo con la idea humanitaria del bienestar universal, de los servicios sociales, es la disculpa en la que halla justificación para su actividad el moderno empresario y hombre de negocios. ¿Por qué trabaja tantísimo? ¿Por qué lucha de un modo tan despiadado contra sus rivales? Por obtener el poder y enriquecerse, respondería sin duda el cínico. Pues no, en modo alguno, responde indignado el empresario: si trabajo y si lucho es por el progreso, por la prosperidad, por la sociedad.

Hay síntomas, a mi entender, de que esta creencia en el progreso y en los

ideales del humanitarismo empieza a decrecer, cuando no a resquebrajarse. La generación más reciente parece menos ansiosa que su antecesora a la hora de justificar su enriquecimiento y su codicia del poder recurriendo a tales ideas; en cambio, afirma con bastante franqueza que si trabaja es a fin de ser capaz de divertirse en sus ratos de ocio. El resultado de este rechazo (sigue siendo, claro está, un rechazo muy parcial) de las ideas que inspiraron a una generación anterior es tal que el entusiasmo por el trabajo ha declinado de una manera muy perceptible, y la energía que se invierte en las actividades destinadas a la ganancia de

dinero y a la codicia del poder es menor de lo que era antaño. Y es que puede tomarse por norma general que todo declive en la intensidad de una creencia desemboca en un declive de la acción eficaz.

Aquí nos las vemos como es natural ante otras dos cuestiones. ¿Va en aumento el escepticismo? De ser afirmativa la respuesta, ¿qué suerte de ideas nuevas, inspiradoras, justificatorias, es probable que acepten los hombres en lugar de las ideas de antaño, en las que ya han dejado de creer? Tengo la impresión de que por fuerza hemos de responder que sí a la primera pregunta. Creo que se ha

producido un incremento general del escepticismo con relación a la mayoría de las ideas hasta ahora aceptadas, en particular en la esfera de la ética. Existe una tendencia cada vez más creciente a fiarlo todo a las emociones momentáneas y a tomarlas por guías del comportamiento, en lugar de fijar éste por medio de ideas a las que se hubiera llegado, como se ha llegado aquí, por medio de la racionalización de aquellas emociones. El resultado es un declive generalizado tanto en la calidad como en la cantidad de las actividades entre los escépticos.

En sus formas más extremas, el escepticismo es sin embargo, para la

mayoría de los seres humanos, algo intolerable. Los seres humanos necesitan creer en algo; han de tener a mano alguna suerte de idea que los justifique. Las circunstancias contemporáneas (epígrafe bajo el cual hemos de incluir los acontecimientos políticos recientes, los descubrimientos científicos recientes, las especulaciones filosóficas recientes, si las hay) nos han forzado a caer en un escepticismo más o menos completo con relación a la mayoría de las ideas religiosas, éticas y políticas en términos de las cuales nuestros padres eran capaces de racionalizar sus sentimientos. No en vano la mayor parte de tales ideas postulaban la existencia

de ciertas entidades trascendentes. Sin embargo, las modernas circunstancias nos obligan a ser escépticos precisamente respecto de tales entidades trascendentes. (Es muy probable, por descontado, que tal dificultad sea sólo provisional, y que cualquier cambio de las circunstancias actuales reinstaure la creencia en las ideas trascendentales. Por el momento, sin embargo, somos escépticos acerca de todo lo que no sea inmediato). En nuestra vida cotidiana, las realidades inmediatas más importantes son deseos, emociones, estados de ánimo en todo momento cambiantes. Hay quien los acepta tal cual vienen, no en vano viven a salto de

mata. No obstante, el «realismo» que profesan no sólo resulta ligeramente sórdido e innoble, sino también estéril. Los deja desprovistos de valor; como diría Clemenceau, sin motivo y sin poder para perseguir el curso de una acción eficaz. Por consiguiente, muchos buscan nuevas «ideas» que los justifiquen, para apoyar en ellas sus vidas y trabar en ellas la armazón de su existencia. Es preciso que tales ideas, como hemos visto, de ninguna manera sean trascendentales. La moderna racionalización de los sentimientos, deseos y estados de ánimo, de manera característica, es una racionalización que sólo tiene efecto si se produce en el

terreno de lo intrascendente: en términos, por así decir, de la psicología conocida, no de los Dioses, Virtudes, Justicias y demás que funcionen a modo de postulados. Modernamente se hace hincapié en la personalidad. Justificamos nuestros sentimientos y estados de ánimo apelando al «derecho a la felicidad», al «derecho a la expresión de uno mismo». (Este famoso «derecho a la expresión de las propias ideas», impensable en aquellos tiempos en que los hombres creían firmemente tener obligaciones para con Dios, ha causado daños enormes en la esfera de la educación). Dicho de otro modo, afirmamos hacer aquello que nos gusta,

aunque no porque hacer lo que nos guste esté en armonía con algún dios presunto y absoluto, sino porque es algo bueno en sí mismo: pobre justificación, que difícilmente podrá bastar para que los hombres sean valerosos y activos. Con todo, las circunstancias modernas que prevalecen son tales que sólo en función de esta clase de «idea» podemos aspirar a racionalizar con bien nuestro comportamiento emocional e impulsivo. Tengo la muy fundada impresión de que estas racionalizaciones intrascendentes se pueden mejorar. Como dijera Blake, es posible ver la infinitud en un grano de arena y la eternidad en una flor. Sólo en función de una idea tal, me parece,

puede el hombre moderno «racionalizar» de un modo satisfactorio (aun cuando la idea sea místicamente irracional) sus sentimientos y sus impulsos. Que tales racionalizaciones sean buenas, en términos puramente pragmáticos, como lo eran las viejas racionalizaciones en términos de entidades trascendentales, es algo que se me escapa. En conjunto, más bien lo dudo. Sin embargo, son lo mejor, o a mí me lo parece, que nos está permitido hacer habida cuenta de las modernas circunstancias que nos ha tocado vivir.

Límites de la utopía

«La libertad en el Medievo —dijo Lord Acton— difiere de la libertad moderna en lo siguiente: dependía estrechamente de la propiedad». No obstante, se trata con toda seguridad de una diferencia de grado, no de especie. El dinero tal vez tenga menor influencia en los tribunales de justicia modernos que en los medievales. Ahora bien: ¿y fuera de los tribunales? Fuera de ellos, muy cierto, dispongo de entera libertad legal para trabajar o no, según me venga en gana, toda vez que no soy un siervo. Dispongo de entera libertad legal para

vivir aquí, allá o acullá, pues nada me ata a la tierra. Dispongo de entera libertad, dentro de unos límites razonables, para divertirme como mejor me plazca; ningún archidiácono vendrá a multarme por haberme yo prodigado en lo que a su juicio son entretenimientos indecorosos. Dispongo de entera libertad legal para casarme con quien mejor me parezca (con la evidente excepción de que sea un miembro de la familia real), desde mi prima hermana a la hija de un duque; ningún señor me obligará a contraer matrimonio con doncella o viuda de su feudo, y ningún sacerdote me ha de leer las amonestaciones dentro del séptimo

grado de consanguineidad. La lista de todas mis libertades abarcaría muchas páginas de letra impresa. A lo largo de la historia, nadie ha sido tan libre como soy yo ahora.

No obstante, veamos qué sucede si trato de hacer uso de las libertades que la ley me concede. Por no ser siervo, decido no trabajar, a resultas de lo cual empezaré a morir de inanición la semana que viene. Como nada me ata a la tierra, decido vivir a caballo entre Grosvenor Square y Taormina; por desgracia, el alquiler de mi vivienda londinense asciende por sí solo a una cantidad que quintuplica el total de mis ingresos anuales. Al no estar sujeto a la

persecución de los metementodos de la iglesia, decido que me place llevarme a una joven a cenar algo en el Savoy; sin embargo, no dispongo de la ropa apropiada para la ocasión y he de gastarme en mi diversión de una sola noche más de lo que gano en una semana. No obligado a acatar la orden de casamiento que imponga mi señor, libre de elegir a quien desee, decido buscar novia en Chatsworth o Welbeck, pero en cuanto toco el timbre me indican que entre por la puerta de servicio y que ande espabilado.

En la práctica, todas mis libertades legales resultan tan obstinadamente sujetas a la propiedad como lo estaban

las libertades de mis ancestros en el Medievo. Los ricos pueden comprar libertades a raudales; los pobres han de apañárselas sin esos lujos, aun cuando tanto legal como teóricamente tengan derecho a tantas libertades como las que poseen los ricos.

Un derecho siempre es algo que poseo a expensas de los demás. Incluso mi derecho a no ser asesinado y a no ser convertido en esclavo es algo que poseo a expensas de otros que son más fuertes que yo y que podrían asesinarme u obligarme a servirles en calidad de esclavo. No existe nada que pueda denominarse «derechos naturales»; son meras soluciones de compromiso entre

diversos derechos en conflicto. Lo que yo poseo a expensas de usted nunca tendría por qué ser más de lo que usted posee a mis expensas; sea cual sea la práctica, ésa es la teoría de la Justicia.

Muchas víctimas de asesinato y muchos esclavos, por débiles que sean, son en última instancia más fuertes que un puñado de esclavistas y asesinos. De vez en cuando, víctimas y esclavos han llegado a demostrarlo de un modo harto sanguinario. Estas revueltas, aunque sean contadas, aunque sean más bien asombrosamente escasas (la abyecta resignación de los oprimidos es tal vez el hecho más inexplicable, aunque también el más importante de la

historia), han bastado para aterrorizar a los opresores y obligarles de ese modo a realizar concesiones muy considerables, no sólo en teoría, sino en la práctica también.

Teórica y legalmente, ahora somos libres, aunque el derecho a hacer uso de esas libertades ha de seguir estando, habida cuenta de las circunstancias actuales, en función de la propiedad y de la capacidad personal que permite al hombre apoderarse con facilidad de sus propiedades. Hay personas, como los mendigos y determinados artistas, que gozan ciertamente de una notable libertad sin tener que pagar nada a cambio, pero ello es debido solamente a

que, al contrario que la mayoría del género humano, no tienen el menor interés por hacer valer sus derechos entre aquellas cosas que se pueden adquirir por medio del dinero.

En el estado igualitario del futuro, habrá de abolirse toda acumulación de propiedad en exceso. Ahora bien, esto implica en apariencia la abolición de todo excesivo disfrute de las libertades. Cuando todo el mundo gane trescientas al año, nadie será menos que su vecino, pero tampoco nadie será más que los demás; nadie será más libre que el cachazudo oficinista de la actualidad. «Pero es que en el estado del futuro — dicen los profetas— con trescientas al

año se podrá comprar libertad por valor de quinientas». Si nos preguntamos ahora cómo se efectúa ese milagro, invocarán no al dios de la máquina, sino a la máquina misma.

Todos los derechos, como hemos visto, son algo que tenemos a expensas de los demás. La máquina es la única «persona ajena» a cuyas expensas podemos poseer las cosas con la conciencia tranquila, amén de ser la única «persona ajena» que resulta cada vez más eficiente.

Al tener a su servicio las máquinas domésticas, al explotar el trabajo incesante de sus esclavos metálicos, el hombre de las trescientas al año en el

estado del futuro disfrutará de un ocio casi infinito. Un sistema de transporte rápido, frecuente y asequible, le capacitará para moverse por todo el globo con mayor libertad que los rentistas nómadas de nuestro tiempo. No tendrá que prescindir (salvo en privado) de los privilegios de que goza el rico cuando disfruta de todos sus lujos. La producción en masa ya ha hecho posible que los relativamente pobres disfruten de complejos medios de entretenimiento en un ambiente más propio de los esplendores de la realeza. Los teatros en que los igualitarios disfrutarán del cine sonoro, de las películas con gusto y con olor, del «sensorama», así como los

restaurantes populares en que podrán degustar huevos escalfados sintéticos con sucedáneos de pan tostado y de café, serán prodigiosamente más vastos y más espléndidos que todo lo que hoy en día conocemos. Por comparación con ellos, los salones de Belshazzar en el célebre cuadro de Martin parecerán el más sórdido de los figones, y los palacios de Bibbiena, los imaginarios templos romanos de Piranesi, meros cuchitriles, madrigueras, pocilgas.

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita coelo
(o más bien *mundo)*
Nune tibi gaudeo, nunc tibi

lugeo, tristor, anhelo (...)

Opprimit omme cor ille tuus decor, o Sion, o pax.

Urbs sine tempore, nulla potest fore laus tibi mendax.

O nova mansio, te pia concio, gens pia munit,

Proverbit excitat, auget, identitat, efficit, unit[7].

Bien, pues confiemos en que esa *mansio mystica* resulte a la postre tan feliz como auguran los profetas. Confiemos sobre todo en que sus habitantes disfruten de sus libertades igualitarias universales, tanto como

disfrutamos nosotros de las pequeñas libertades que las actuales circunstancias nos permiten disfrutar, así como injustamente nos castigan por todo delito de latrocinio.

Debo confesar que mis propias esperanzas las templan ciertas dudas. Y es que existe una divinidad, tal como yo lo veo, que deforma, así como existe una divinidad que conforma nuestros fines. Es de rigor (así como los perros malos, los dioses malos merecen nombres malos) que esta deidad maligna se llame «ley de la disminución en la retribución». Fueron los economistas quienes así la bautizaron; fueron ellos quienes por vez primera la reconocieron

y describieron sus actividades hostiles. No obstante, sería un error suponer que este demonio se restringe única y exclusivamente a la esfera de la economía. La ley de la disminución en la retribución sigue vigente en casi todas las facetas del universo humano.

He aquí, por ejemplo, un hombre de carácter taciturno y melancólico que se pone a beber borgoña mientras cena. Pronto remite la melancolía y la suple el buen humor, que aumenta continuamente a medida que consume vasos y vasos de borgoña, hasta que alcanza el máximo cuando da cuenta de las tres cuartas partes de la primera botella. Continúa bebiendo, pero la siguiente media

botella no produce ninguna alteración perceptible en su condición; sigue estando en donde se encontraba, en la cúspide de su buen humor. Con unos cuantos vasos más, sin embargo, su alegría de nuevo mengua. Empezará por irritarse a la menos, se pondrá después lacrimoso, y al cabo terminará por sentirse espantosamente mal y, por tanto, desdichado. A la postre, terminada la segunda botella está mucho peor de lo que se encontraba con el estómago vacío.

Del mismo modo, más allá de un determinado punto disminuye la retribución en términos de felicidad que nos aporta el incremento de la

prosperidad. Éste es un lugar común harto antiguo. Sólo nuestro afán por aceptar la herejía dieciochesca de la perfectibilidad nos lleva a ser aún reacios a reconocer otras realidades menos evidentes en lo tocante a la educación, pues la educación se halla tan sujeta a las leyes del contratiempo final como lo están el vino, la prosperidad o los abonos artificiales. Un aumento de la cantidad o la intensidad del adiestramiento da por resultado una retribución en forma de eficacia mental y de excelencia moral incrementadas; sin embargo, tras alcanzar un máximo (que varía en el caso de cada individuo), tras

sobrepasarlo, estas remuneraciones decrecen al mismo ritmo, e incluso pueden adquirir un valor negativo. Así, los niños que ingresaban como oblatos en los monasterios del Medievo estaban sujetos a una larga y espartana educación en la virtud. «Los novicios deberán recibir siempre castigos con custodia y custodia con castigos», anota el autor de las constituciones de la orden cluniancense; por espacio de uno o dos siglos, los novicios oblatos fueron tratados de ese modo con auténtica violencia. Sin embargo, fracasó el sistema; como ya dijera un abad consciente de la realidad al quejarse ante San Anselmo, «no dejamos de

castigar a nuestros niños de noche y de día, a pesar de lo cual van de mal en peor». La retribución utilitaria de la educación había disminuido hasta el extremo de ser negativa.

Otro tanto de lo mismo sucede en la esfera de la política. La democratización de las instituciones políticas ha reportado la retribución en forma de un incremento de la justicia y de la eficacia social. Se alcanza el máximo nivel y, si el proceso prosigue su curso, las remuneraciones que reporta comienzan a disminuir. En Italia, por ejemplo, poco después de la aprobación de la representación proporcional en el parlamento, sus valores rápidamente

dejan de ser positivos. He ahí, entre otras muchas, la razón del auge que experimenta el fascismo.

¿Qué tiene que decir la divinidad del contratiempo final ante las libertades? Permítaseme considerar algunos ejemplos concretos para tratar de averiguar cómo se ha de pronunciar el dios en cada uno de ellos.

«La maquinaria perfeccionada —al decir de los profetas— nos aportará una libertad cada vez mayor respecto al trabajo, y la libertad frente al trabajo nos aportará una felicidad cada vez mayor». No obstante, el ocio también está sujeto a la ley de la disminución en la retribución. Más allá de cierto punto,

la mayor libertad frente al trabajo produce una disminución de la felicidad misma. Entre las clases completamente ociosas, la retribución en términos de felicidad es a menudo negativa, a resultas de lo cual se experimenta un tedio muy agudizado. Por si fuera poco, tan pronto se ven libres de la servidumbre del trabajo, muchas personas que gozan del ocio se abandonan a la servidumbre de los entretenimientos y los deberes sociales, mucho más insustanciales que el trabajo mismo, y a menudo no menos arduos. ¿Acaso la gran mayoría de los ociosos del mundo igualitario del futuro serán de carácter distinto que los contados

ociosos de hoy en día? Sólo quienes son partidarios de la eugenesia tienen alguna razón para suponer tal cosa.

Consideremos otra cuestión en la que a menudo insisten los profetas de la utopía. «Los viajes —dicen, no sin razón—, son una fuente de educación liberal. La libertad de viajar ha sido un privilegio restringido a los ricos. El ocio, sumado a la baratura y la rapidez de los transportes, bastará para que este privilegio sea accesible a todos. Por consiguiente, todos recibirán esa educación liberal que sólo unos pocos privilegiados estaban en disposición de recibir». Una vez más, a pesar de los pesares, interviene la divinidad del

contratiempo final. Los viajes son educativos porque ponen al viajero en contacto con personas pertenecientes a una cultura diferente de la suya propia, que viven en condiciones que le resultan ajenas. Ahora bien, cuantos más viajes haya, más personas se culturizarán y los modos de vida tenderán a estandarizarse en todas partes, en aras de lo cual menos educativos serán los viajes. Aún tiene cierto sentido viajar de Burslem a Udaipur, aunque cuando todos los habitantes de Burslem hayan visitado Udaipur con la asiduidad suficiente, y cuando todos los habitantes de Udaipur hayan visto Burslem, realizar ese viaje no tendrá el menor sentido. Dejando al

margen insignificantes peculiaridades propias de la geología y el clima, las dos ciudades se habrán convertido en algo esencialmente indiscernible.

«La naturaleza eleva; la belleza y lo sublime constituyen fuerzas moralizadoras y espiritualizantes. En Utopía, todos los hombres dispondrán de los medios, financieros y mecánicos, necesarios para familiarizarse con las bellezas sublimes de la naturaleza». Ahora bien, como ya he comentado en otra parte, sólo las personas a las que les desagrada el campo, o la patria, poseen campo o patria que puedan ser motivo para ellas de desagrado. Las naciones que adoran el campo destruyen

lo que adoran. Sirve de testimonio la desmesurada extensión que han alcanzado los alrededores de Londres. Cuando son accesibles a toda una población, los lugares más bellos pierden su belleza y se convierten en meros remedos de Blackpools. La libertad depende de la propiedad; cuando eran pocos los que tenían propiedades, pocos gozaban de la libertad de ir en busca de inspiración o solaz entre las «Bellezas de la Naturaleza». En un estado igualitario, todos tendrán propiedades, o el equivalente que tenga la propiedad en el estado comunista. Todos, por consiguiente, gozarán de entera libertad

para ir e inspirarse o solazarse en el campo. Sin embargo, cuanto mayor sea el número de los que disfruten de tal libertad menor será el valor de la misma. Y la veracidad de esta suposición podrá verificarse no sólo en el caso de los viajes y los placeres de la vida al aire libre, sino prácticamente también en el caso de todos los privilegios y libertades hasta la fecha reservadas a los pudientes. Ya hemos visto que a partir de cierto punto todo incremento de libertad trae consigo una disminución en la retribución de la felicidad misma; así también podría demostrarse en el caso de cualquier incremento de lo que podríamos llamar

la zona de incidencia de las libertades.

Se impone por su propio peso una conclusión: el progreso general y continuo, de seguir por sus cauces actuales, sólo será viable si cumple dos condiciones: que las cualidades hereditarias de las poblaciones en progreso mejoren sustancialmente (o que al menos cambien en una dirección específica) mediante una educación adecuada y que se reduzca el número de habitantes total.

El desarrollo de la prosperidad material, el incremento del ocio y de la libertad, así como de las facilidades de la enseñanza, son perfectamente inútiles para los individuos, a los cuales

semejantes incrementos, más allá de un máximo determinado que se suele alcanzar pronto, aportan retribuciones cada vez menores en el plano de la felicidad, la virtud o la eficacia intelectual. Sólo si se eleva ese punto crítico, en el cual el incremento de los bienes comienza a redundar en la disminución de las retribuciones psicológicas, podremos hacer realidad un progreso continuado para el individuo y, a través del individuo, para la sociedad en general. ¿De qué modo podríamos elevar ese punto crítico? Por medio de una educación y selección sistemáticas. En cualquier caso, no hay otro método que nos ofrezca las menores

probabilidades de alcanzar el éxito.

Hasta ahí lo tocante a la primera de las condiciones necesarias para que se dé un progreso continuo; veamos ahora la segunda. Estamos de acuerdo en que ciertas experiencias son valiosas. Las disfrutan en la actualidad muy pocos y privilegiados seres humanos; si ese disfrute estuviera al alcance de todos supondría un gran avance en la esfera de la justicia social. Ahora bien, tal como hemos visto, ampliar los privilegios equivale por norma general a mermar e incluso destruir el valor que puedan poseer. Aquellas experiencias que, si las disfrutan sólo unos pocos, eran preciosas, dejan automáticamente de

serlo cuando las disfrutan muchos. Existe buen número de estas experiencias preciosas que podrían hacerse accesibles para todos los miembros de una población siempre y cuando ésta fuera más o menos reducida. (Por ejemplo, cuando la población es reducida los bellos parajes no terminan por convertirse en Blackpools). En tales casos, el progreso sólo puede convertirse en realidad para el individuo con la condición de que la comunidad que progresa, de la cual forma parte, sea absolutamente reducida. Si la comunidad es amplia será preciso reducirla.

Hay otros casos, sin embargo, en los

que las experiencias preciosas nunca podrán tornarse accesibles para la totalidad de la población, así sea muy reducida, en términos absolutos. En estos casos, el valor precioso de la experiencia consiste precisamente en el hecho de que sólo esté al alcance de una minoría. A fin de proporcionar tales experiencias será necesario, en cualquier estado igualitario del futuro, la creación de cierto número de clubes mutuamente excluyentes o, mejor, sociedades secretas, sectas religiosas e incluso aquelarres de brujas. Sólo por tales medios podrán liberarse los miembros de una sociedad igualitaria de la experiencia infinitamente preciosa

que supone el hallarse dentro de una minoría superior al resto.

Sobre los encantos de la historia y el futuro del pasado

A día de hoy, entre los libros más vendidos se encuentran algunos libros de historia: la arqueología ha empezado a ser noticia. Desde el punto de vista del editor, el hallazgo de un nuevo libro sobre Tuntankamón destinado a lucirse

en la mesa del café es un acontecimiento cuando menos tan importante como un vuelo transatlántico. Ahora a todos nos interesa la historia.

Sin embargo, según nos asegura Henry Ford, «la historia es mera fruslería».

Por consiguiente, si el señor Ford está en lo cierto, a todos nos interesan las fruslerías. ¿Estará en lo cierto? Yo creo que en cierta medida sí lo está, pues la mayor parte de lo que se suele pasar por historia es en realidad perfectamente insignificante, cuando no mera trivialidad. Así las cosas, ¿por qué nos interesa? Porque nos gustan, creo, las insignificancias y las trivialidades,

porque las preferimos (nuestra frivolidad es insondable) a todas aquellas cosas cargadas de significado y que exigen que las tomemos muy en serio. Por si fuera poco, las insignificancias y las trivialidades históricas, amén de su intrínseco deleite (un libro de historia es a menudo más entretenido que una novela), también son Cultura. Disponemos por tanto de una justificación moral para que nos diviertan esas lecturas, tal como no tenemos justificación moral para que nos diviertan las novelas: éstas, a menos que sean de escritores ya difuntos, no son Cultura.

La cultura, como ha señalado

Emmamuel Berl en uno de sus panfletos más brillantes y entretenidos[8], es como la suma de todo el conocimiento especial que se acumula en una familia numerosa y unida, y que es propiedad común de todos sus miembros. «¿Te acuerdas de la trompetilla de la tía Agata? ¿Y de la vez en que Willie emborrachó al loro con migas de pan empapadas en vino? ¿Y de la excursión al Loch Etive, cuando volcó la barca y poco faltó para que se ahogase el tío Bob? ¿Te acuerdas?». Y todos nos acordamos, y nos reímos con deleite, y el infortunado forastero que por casualidad ha caído en nuestra casa se siente completamente perdido. Al menos

en su faceta social, eso es la Cultura. Cuando nos encontramos con otros miembros de la gran «familia de la cultura», intercambiamos anécdotas sobre el abuelo Homero, el espantoso doctor Johnson, la tía Safo y el pobrecito John Keats. «¿Te acuerdas de aquella cosa tan maravillosa que dijo el tío Virgilio, aquello de *Timeo Danaos*?». «Es fenomenal, creo que nunca lo olvidaré». Desde luego que nunca la olvidaremos; por si fuera poco, pondremos todo el esmero del mundo para que esos impresentables que tienen la desvergüenza de venir a visitamos, esos desdichados forasteros que nunca tuvieron ocasión de conocer a nuestro

querido y afabilísimo tío V., tampoco la olviden nunca. Les recordaremos en todo momento su condición de forasteros. Este ensayo del cotilleo tribal es tan placentero para los miembros de la «familia de la cultura», y les proporciona tal relumbrón de superioridad autosatisfecha, que al *Times* le parece provechoso contratar a alguien para que se dedique a diario a recordarnos peculiares detalles de nuestras tías y tíos culturales, y de sus maravillosos amigos. Esos editoriales que aparecen en cuarto lugar, dedicados a meras reminiscencias literarias, son realmente extraordinarios. «¡Cómo pasan los días!», tal como exclamaba en

tono plañidero el Cisne de Litchfield[9]. Las hojas quebradizas y amarillentas, los *sanglots longs des violons de l'automne* aún colman algunos corazones con algo parejo al «dulzor de la pena», y hacen que acudan a sus ojos las *lacrimae rerum*. Hay sin embargo otros —*quot homines, tot disputandum est*— a quienes «la estación de las neblinas y la mansa fecundidad»[10] no sólo les resulta animada, sino que, al contrario que la tasa que tomaba todas las tardes el pobre Cowper, incluso les resulta embriagadora. No en vano cantábamos en nuestros tiempos en Harrow, al entonar el Auld Lang Syne, «¡Dejad octubre para los muchachos!».

¡Qué tristes recuerdos! *Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria*. Estos hermosos versos de Lactantius afloran espontáneamente a los labios:

A ab absque, coram, de,
Palam clam, cum ex et e;
Sine tenus, pro et prae[11].

Confieso que paladeo con verdadero gusto este tipo de escritos cuando están compuestos realmente bien. Me causa un auténtico placer reconocer alguna de las ocurrencias ingeniosas de nuestros «tíos y tías de la cultura», a la vez que me

embarga la vergüenza cuando me enteran de las palabras o las hazañas de mis tíos y tías, de todas las cuales tendría que tener conocimiento aun cuando de forma inexcusable las desconozco. Incluso me causa un gran placer ser yo mismo el que escriba esta suerte de chismorreos familiares.

Las más pintorescas figuras de la historia son nuestros tíos y tías de la cultura. Si uno sabe hablar con conocimiento de causa acerca de sus dichos y sus andanzas, es buena señal de que «pertenece» a la familia. En cambio, cuando uno desconoce por ejemplo que a «la hermana de Sidney, madre de Pembroke»[12] le extasiaba asistir a la

cópula de sus yeguas y sus sementales, o que Harrington estaba convencido de que su propio sudor engendraba moscas y de hecho ideó un experimento definitivo para demostrarlo, no cabe duda de que se halla, en fin, fuera del círculo que de veras importa.

Entretener el rato y aportarnos anécdotas de los tíos y tías de la cultura, qué duda cabe, son para la mayoría de los lectores las dos funciones principales de la historia escrita. Ford dirá que es mera fruslería, y eso a nadie puede extrañar. Si acaso, ha de sorprendernos la moderación con que se pronuncia. Esforzado en trabajar con todo su ahínco *ad majorem Industriae*

gloriam —que diría Loyola, otro de nuestros tíos de la cultura—, este ascético misionero y santo del nuevo evangelio por fuerza tenía que detestar la historia. Y es que leer libros de historia es mera distracción, por no decir que es un simple pasatiempo —gracias a la Cultura, un pasatiempo acreditado y legítimo, pero pasatiempo al fin y al cabo—, aunque el tiempo sea una víctima propiciatoria reservada en exclusiva a su sacrificio en el altar del dios de la industria. Una vez más, la historia proporciona a la gente una suerte de esnobismo cultural, si bien la sola clase de esnobismo que le está permitida al adorador de la nueva

divinidad es el esnobismo de las posesiones. El dios de la industria proporciona a sus adoradores objetos de toda clase, y sólo puede existir a condición de que esos bienes materiales sean aceptados con la debida gratitud. A ojos del «industriólatra», el primer deber que tiene el hombre consiste en coleccionar tantos objetos como le sea posible. El orgullo familiar que se tiene al poseer a los tíos de la cultura y todo esnobismo cultural en términos generales interfiere con el orgullo que suscitan los objetos mismos, o el esnobismo de su posesión. El esnobismo cultural es un insulto e incluso una amenaza contra el dios de la industria.

El santo del nuevo evangelio no tiene más remedio que odiar la historia. Y no sólo la historia. Si actúa con lógica, ha de odiar la literatura, la filosofía, la ciencia pura, las artes y todas las actividades mentales que desvíen a la humanidad del interés por la adquisición de los objetos.

«Fruslería» es el término insultante que eligió Ford para despreciar la historia. Fruslería, en efecto, pues ¿cómo podría ser edificante e incluso esclarecedora ni siquiera una historia seria y filosófica? La historia es una relación de lo acaecido a personas que vivieron antes de que se inventaran cosas como las herramientas, la

maquinaria o los bancos emisores de acciones. ¿Cómo va a decimos nada que revista el menor sentido para nosotros, si en nuestras vidas las herramientas, la maquinaria o los bancos emisores de acciones desempeñan de un modo directo o indirecto un papel tan destacado? No, no. La historia es mera fruslería.

Entiendo que existen argumentos, argumentos de peso, en contra de la presunta frivolidad de la historia. Aquí me importa el hecho de que, tanto si es fruslería como si no, a todos nos parece interesante la historia. Y es interesante porque sirve de manera excepcional para pasar el rato, porque justifica el

hecho de ser un pasatiempo ya que también es cultura y, por último, porque trata precisamente acerca de aquellos hombres anteriores a las máquinas, cuyos actos parecen tan ridículos, a ojos del «industriólatra», como para resultar irrelevantes y fútiles. Si leemos cosas acerca del pasado es porque el pasado nos resulta tan distinto del presente que constituye una bocanada de aire fresco. Buena parte de los libros de historia se escriben a propósito o inconscientemente a título de cumplimiento de un deseo.

El pasado y el porvenir se encuentran en función del presente. Cada generación posee su historia particular,

sus particulares modos de profecía. Lo que piense acerca del pasado y del futuro viene determinado por sus propios problemas inmediatos, y en el pasado buscará instrucción, compasión, justificación, adulación incluso. Buscará en el futuro una compensación al presente, al igual que la buscará en el pasado, pues también el pasado puede erigirse en una suerte de utopía compensatoria, indiscernible de los paraísos terrenales del futuro, con la salvedad de que los héroes tienen nombres históricos y florecieron entre fechas bien conocidas. En cada nueva selección de los hechos acaecidos se encuentra un nuevo conjunto de novelas

de *Waverley*, como las escritas por Walter Scott: las novelas de *Waverley* de una época determinada tratan sobre los romanos; las de otra, sobre los griegos; las de una tercera, sobre los cruzados o los chinos de la Antigüedad.

El futuro es tan diverso como el pasado. El mundo venidero lo habitan en un instante los políticos, en otro los artistas y artesanos; lo habitan ora los utilitaristas más racionales, ora los superhombres, ora los infrahombres del proletariado. Cada generación paga su parte y hace sus propias elecciones a su gusto.

Lo que importa, como sea, es evadirse fuera de este mundo. Salimos

de él, sea hacia delante, sea hacia atrás, mediante la máquina del tiempo. (No deja de ser cierto que hay bastantes personas que aún prefieren las anticuadas máquinas de la eternidad con que Dante y Milton llevaron a cabo los vuelos transcósmicos con que batieron todos los récords, pero son relativamente pocas. Para la mayoría de los modernos, la máquina del tiempo parece tener una eficacia incuestionablemente superior). ¿Habremos de hacer siempre la misma salida en nuestras máquinas del tiempo? Dicho de otro modo, ¿qué tiene probabilidades de ser el futuro del pasado, y el futuro del futuro? Sólo un

estudio cabal del pasado del pasado y del pasado del futuro y del presente nos permitirá averiguarlo de un modo más o menos verosímil.

Durante los cinco o seis siglos anteriores a 1800, el pasado era casi exclusivamente Roma, Grecia (conocida de modo indirecto, a través de Roma, y sólo después mediante un contacto directo) y Palestina.

A lo largo de tan dilatado periodo, el pasado hebreo siguió siendo algo relativamente estable. Al estar relacionado con los libros sagrados de la religión establecida, ¿cómo iba a cambiar?

El pasado greco-latino no era tan

estable. A lo largo del final de la Edad Media los griegos y los romanos eran ante todo hombres de ciencia. Con el Renacimiento apareció esa apasionada y exclusiva admiración por el arte y la literatura del Clasicismo, que persistió hasta bien entrado el siglo XIX. Durante más de tres siglos, griegos y romanos fueron los únicos escultores y arquitectos, los únicos poetas y dramaturgos, los únicos filósofos e historiadores.

A lo largo de ese mismo periodo, los romanos fueron los únicos estadistas.

Para los escépticos del siglo XVIII, Grecia y Roma fueron los imperios de la Razón, gloriosamente disímiles del

mundo en que habitaban, en donde el prejuicio y la superstición eran manifiestamente dominantes. Empleaban los ejemplos del Clasicismo como armas con las cuales zaherir a los sacerdotes y a los reyes, como palancas con las cuales trastocar la moral al uso. Y no se redujeron exclusivamente a Grecia y Roma: en esta época, China fue por vez primera esgrimida como ejemplo de benigna prudencia con el cual empapar en la vergüenza más completa la necedad de un Occidente sumido en la ignorancia. Al azotar a Occidente con la vara del Extremo Oriente, escritores contemporáneos como Lowes Dickinson o Bertrand

Russell tan sólo han revivido una tradición literaria sumamente respetable. Las utopías primitivas y prehistóricas de D. H. Lawrence y Elliot Smith tienen idéntica raigambre. Nuestros antepasados lo sabían todo acerca del Estado de la Naturaleza, acerca del Buen Salvaje.

Los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX fueron una época de rápidas y violentas transformaciones. El pasado cambió a la vez que el presente: Grecia y Roma fueron adquiriendo sucesivamente nuevos significados. Para los hombres de la Revolución Francesa, tenían importancia sólo en la medida en que connotaban el

republicanismo y el tiranicidio. Para Napoleón, Grecia era Alejandro y Roma era Augusto y Justiniano. Entretanto, en Alemania se concentró toda la atención sobre todo en la Grecia clásica. Para los contemporáneos de Schiller y Goethe, Grecia era un mundo artístico, un mundo en el que sobre todo se llevaba una espléndida vida individual. Es difícil, como señaló Rousseau, ser a la vez ciudadano y hombre. Quien aspire a ser un buen ciudadano en la sociedad moderna ha de sacrificar parte de sus impulsos humanos más preciados y fundamentales. Allí donde exista una especialización excesiva, un exceso de división organizada del trabajo, el

hombre se ve degradado con facilidad al nivel de mera función encamada. Cuando lo comprendieron en estos términos, Schiller y Goethe regresaron a los griegos, pues entre los griegos creían tener la posibilidad de descubrir al hombre individual plena y armónicamente desarrollado.

A la caída de Napoleón siguió una lógica reacción religiosa y política. Era inevitable que la Edad Media hiciera acto de presencia en el escenario del pensamiento. Durante la primera mitad del siglo, la Edad Media colmó las aspiraciones de tres clases de seres humanos: los románticos temperamentales, a quienes la nueva

industrialización resultaba mezquina, a la vez que anhelaban las pasiones y lo pintoresco; los cristianos misioneros, que anhelaban la propagación universal de la fe; los aristócratas que anhelaban privilegios políticos y económicos.

Más adelante, cuando el industrialismo y la política del *laissez-faire* tuvieron tiempo suficiente para arrojar sus más espantosos dividendos, la Edad Media pasó a connotar algo muy distinto. El mundo que colmaba los deseos de William Morris y sus amigos, el mundo que buscaban en el pasado, era desde luego pintoresco, aunque no resultaba particularmente católico ni feudal; era más que nada un mundo que

destacaba por la solidez de su organización económica, un mundo anterior a la mecanización, poblado por artesanos y artistas no demasiado especializados.

De las diversas especies del pasado, el medieval sigue siendo uno de los más apetecidos. Ha inspirado varios ideales políticos y económicos de la contemporaneidad, uno de los cuales, la versión fascista del socialismo gremial, ha llegado a convertirse en práctica política aplicada con eficacia. Es un pasado que añoran los enemigos del capitalismo, como Tawney, y los enemigos de la democracia, como Maurras, por no hablar de los enemigos

del estado industrial hipertrofiado, como son Belloc y Chesterton, así como de todos los artistas que son enemigos de la producción en masa, de los católicos, socialistas y monárquicos por igual. Sólo en un presente tan confuso y complejo como el que vivimos podría connotar simultáneamente un mismo segmento del pasado tantas cosas tan diferentes.

Ahora bien, no es sólo la Edad Media el único pasado que adquiere un gran interés por su capacidad de cumplir determinados deseos. En este sentido, entre los teósofos se ha inventado toda una India fabulosamente espiritual y antigua, a modo de compensación frente

a la carencia de espiritualidad que es propia de nuestro presente occidental. Una vez más vuelve a ser Grecia la utopía retrospectiva de aquellos que, como Schiller, entienden que la ciudadanía de un estado moderno es deshumanizante. (Desde la denuncia de Sócrates que proclamó Nietzsche, la utopía griega ha pasado a ser preplatónica. La Grecia platónica y postplatónica resulta demasiado moderna para ser un mundo realmente satisfactorio en el plano de las aspiraciones cumplidas. La época helenística fue en múltiples sentidos tan espeluznante como lo es la nuestra). Los descubrimientos arqueológicos

realizados a lo largo de los últimos veinte años han abierto magníficos horizontes, cada vez más amplios, para las nuevas utopías. Creta y Micenas y Etruria, Ur de Caldea y el Valle del Indo han pasado a ser lo que me atrevería a llamar «centros vacacionales de la historia», «lugares turísticos para fatigados hombres de negocios». Prácticamente no se han encontrado armas en Harappa, sobrada razón por la cual nuestro mundo, herido por la guerra, sin duda ha de tener a la ciudad en grandísima estima.

Por último se encuentran los salvajes, ahora ya ni siquiera nobles. Casi los preferimos innobles.

Físicamente son nuestros coetáneos, pero mentalmente pertenecen a una cultura mucho más arcaica, mucho menos avanzada que las de Ur o Harappa: los pocos pueblos primitivos que aún quedan en el mundo han alcanzado una prodigiosa popularidad entre quienes acarician aspiraciones que desean ver cumplidas, una popularidad contra la cual Wyndham Lewis, en su *Paleface (Rostro pálido),* seguramente hace bien en irritarse y despotricar.

He aquí lo que concierne al pasado del pasado y al presente del pasado. ¿Y el futuro del pasado? Parece bastante evidente que los problemas prioritarios de nuestra generación seguirán siendo

los principales problemas de las dos o tres generaciones que sucedan a la nuestra. Nuestras dificultades industriales, políticas y sociales distan mucho de encontrar solución, y habida cuenta de la naturaleza de las cosas es muy improbable que se solucionen a corto plazo. Por consiguiente, con toda probabilidad, el futuro inmediato del pasado se asemejará a su presente. En las múltiples moradas de la Edad Media, los reformadores políticos y sociales seguirán descubriendo, qué duda cabe, cada uno su acogedora y minúscula utopía, ya sea feudal, socialista o católica. Dada la mengua constante de la religiosidad entre el

proletariado, la espiritualidad del antiguo Oriente se verá con seguridad encumbrada. Una India poblada por gentes absortas en la contemplación de su propio ombligo, o que bizquean al mirarse la punta de la nariz, tiene tantas probabilidades de convertirse en algo sumamente popular como las que tiene, entre los ruidos y las imbéciles prisas de las ciudades futuras, una antigua China repleta de mandarines magníficos y ociosos, y de Confucios investidos de racionalismo a ultranza.

Si la sociedad sigue desarrollándose por los mismos cauces que ahora, la especialización por fuerza ha de incrementarse. Los hombres serán cada

vez más y más valorados no en tanto individuos, sino por su condición de funciones sociales personificadas. A resultas de ello aumentará el interés por los griegos y por cualquier otro personaje histórico del que se pueda suponer que tuvo una vida plena y armónica como individuo, no como mero engranaje en la maquinaria industrial. Ahora bien, ni siquiera los griegos, ni siquiera los cretenses y los ciudadanos de Harappa, serán suficientes en esta época inminente de especialización intensiva, de rutinas cada vez más de significado. Es probable que, mal que le pese a Lewis, surja una admiración cada vez mayor

ante los pueblos primitivos. (A medida que los verdaderos primitivos desaparezcan debido por una parte al alcohol y la sífilis, a la educación por otra, la admiración que susciten tenderá a ir en constante aumento; los ideales más satisfactorios son aquellos que carecen de una materialidad o una corporeidad eficaces, que puedan cortar las alas de la imaginación). Con todos los avances de la civilización industrial, tenderá a apreciarse cada vez el pasado del salvaje. El culto del Dios oscuro de D. H. Lawrence probablemente se extienda entre un círculo cada vez más amplio de adeptos.

Al hacer estas profecías dejo de

considerar intencionadamente los posibles efectos que sobre los lectores y los autores de futuros libros de historia pueda tener un eventual progreso de la ciencia de la historia misma. Nuestro conocimiento del pasado tiende a incrementarse de continuo. Algunos incrementos del saber confirman nuestras concepciones tradicionales del pasado; otros, al contrario, nos imponen nuevas maneras de pensar. De vez en cuando, tanto el erudito como el utópico que busca su panacea retrospectivamente terminan por entrar en conflicto. Los que disfrutan con los espectáculos de los gladiadores recordarán con agrado la reciente

disputa entre G. K. Chesterton y Coulton a propósito del asunto del puritanismo medieval. Chesterton, que no en vano es un buen católico y un firme —y romántico— creyente en la existencia real de una Inglaterra Feliz en pleno Medievo, echada a perder para siempre por culpa de los calvinistas revoltosos y los independientes, se sintió como es natural inquieto cuando Coulton comenzó a acumular pruebas acerca del intenso puritanismo del catolicismo oficial durante la Edad Media. Provisto de su habitual elocuencia, armado con una afirmación cautelar debida a Santo Tomás, en el sentido de que no todos los que bailan están por fuerza condenados

a las llamas del infierno, se precipitó a la arena dispuesto a entrar en liza con su adversario. Coulton, que ha tenido el mal gusto de leer todos los documentos que existen, repelió el ataque con otra rociada de citas puritanas debidas al estamento católico. Cualquier espectador imparcial se habrá visto impelido a la conclusión de que si Inglaterra alguna vez fue de veras feliz no lo fue nunca debido al catolicismo oficial, sino más bien a pesar de la constante denuncia de la alegría de vivir por parte de la Iglesia. Resulta por tanto insostenible el particular marchamo que aplica Chesterton a su utopismo retrospectivo. Cualquier defensor

consciente de aquella Inglaterra feliz tendrá que incluir a Coulton en el índice de libros prohibidos. Son muchas más las visiones reconfortantes del pasado que sin duda se volatilizarán en el aire a medida que se extienda el saber. Tengo la impresión de que el paraíso terrenal será arrinconado cada vez más lejos, en los recónditos parajes de lo desconocido y de lo que no se podrá conocer jamás, en la prehistoria. El saber con harta frecuencia resultará mero conocimiento de muchos hechos desagradables, hasta el punto de que los utópicos se verán impelidos, por pura defensa propia, a refugiarse ya sea en una ignorancia intencionada de aquello

que se conoce, ya sea en la cómoda penumbra que nace más allá de las lindes de la historia de la que sí queda constancia.

La profecía, más que de la historia, depende de un modo más estrecho del presente. Un hombre que viva en la era del petróleo puede reconstruir con toda facilidad la vida de un hombre que vivía en la era del caballo, mientras que de un hombre perteneciente a la era del caballo no se podrá esperar que pueda prever el modo de vida propio del hombre de la era del petróleo. Sería sin duda fácil, pero carecería de interés, catalogar los errores de los profetas del pasado. De sus pronósticos, lo único

que tiene sentido, lo único que podemos comparar provechosamente con las profecías contemporáneas, son las previsiones relativas a la organización política y social. Es posible que las diligencias dieran paso a los aviones, pero el hombre sigue siendo, en gran medida en que era, un animal sobre todo gregario, dotado de cierto número de instintos sin embargo antisociales. Sean cuales sean las herramientas que empleen, al margen de la lentitud o la velocidad con que se desplace, siempre ha de estar gobernado dentro de un determinado régimen.

Carezco del tiempo y de los conocimientos que serían necesarios

para describir en su totalidad el pasado histórico del futuro. De cara a mis propósitos será suficiente con trazar una descripción somera de la clase de futuro que se consideraba posible y deseable en el siglo XVIII y a comienzos del XIX, para compararlo con los futuros que hoy se consideran posibles y deseables. (Para quien viaje en la máquina del tiempo, el futuro deseable se limita a la categoría de la posibilidad. Los que viajen en la máquina de la eternidad tienen entera libertad, cómo no, de elegir lo deseable aunque parezca imposible).

Para nuestros antepasados, como para nosotros mismos, el futuro era en

cierto modo una compensación. Invocaban nuevos mundos para reequilibrar la balanza del mundo antiguo. Corregían proféticamente los males que aquejaban al presente en que vivían. Las utopías futuras de Helvétius, Lemercier y Babeuf, de Godwin y de Shelley, guardan entre sí un cierto parecido de familia. En aquellos tiempos, la democracia no era la vieja furcia andrajosa y envilecida que es al día de hoy, sino que era joven y atractiva. Sus palabras aún eran persuasivas. Cuando hablaba de que todos los seres humanos son iguales al nacer, cuando hablaba de la perfección potencial de los seres humanos, los

hombres la creían. Para Shelley y sus filósofos mentores, el vicio y la estupidez eran fruto de la ignorancia y el despotismo. Libraos de los sacerdotes y de los reyes, haced que Esquilo y el cálculo diferencial sea accesible a todos, y el mundo se convertirá en un paraíso; todos los seres humanos llegarán a ser santos, genios o, cuando menos, filósofos estoicos.

Nosotros hemos tenido experiencia del funcionamiento de la democracia, hemos visto cuáles son los frutos de la educación universal, hemos terminado por dudar de las premisas de las cuales partieron nuestros antepasados para erigir su argumento profético. La

psicología y la genética han llegado a resultados que confirman las dudas que nos inspira la experiencia práctica. La naturaleza, según hemos descubierto, hace mucho más y nutre mucho menos a la hora de convertirnos en lo que somos, por comparación con lo que suponían los antiguos humanistas. Creemos en la predestinación mendeleiana; en una sociedad que no practica la eugenesia, la predestinación mendeleiana conduce inevitablemente al pesimismo acerca del futuro temporal, tanto o más que la predestinación agustiniana o calvinista conduce al pesimismo acerca del futuro eterno.

Los profetas contemporáneos apoyan

sus visiones sobre las sociedades futuras en la idea de la desigualdad natural, no en el concepto de la igualdad natural; aspiran al restablecimiento sobre fundamentos nuevos y mucho más realistas de las jerarquías de antaño; tienen visiones de una aristocracia gobernante y de una raza que ha de mejorar muy poco a poco, no mediante mejoras del entorno educativo, legal o físico (incapaz, por eficaz que sea, de promover la felicidad, de alterar la calidad esencial del grueso), sino mediante la eugenesia intencional.

Ése es nuestro futuro en el presente. Es razonable suponer que el futuro de nuestros descendientes inmediatos será

parecido al nuestro, aunque se modifiquen ciertos detalles. Por tanto, podemos imaginar que nuestros hijos prevean un nuevo sistema de castas basado en la diversidad innata de las aptitudes, con un maquiavélico sistema educativo destinado a dar a los miembros de las castas inferiores sólo aquella instrucción que resulte provechosa para la sociedad en general y para las clases superiores en particular. Los hijos de sus hijos acaso se hallen en situación de prever claramente un futuro en el cual la crianza eugénica habrá falsificado estas profecías mediante la abolición de las clases inferiores. ¿Qué sucederá

entonces? El remoto futuro del futuro, sin embargo, es en realidad algo demasiado remoto para que toda discusión pueda reportarnos algún provecho.

III

Carrera de obstáculos

Si no el mejor, *Armance* es desde luego el más peculiar de todos los libros escritos por Stendhal. En cualquier caso, a mi juicio es el más excéntrico, el más rico en sugerencias. Se trata del relato de un amor desdichado, vivido por dos jóvenes miembros de la extraña sociedad de los Ultras, que floreció breve y anacrónicamente con la restauración de la monarquía borbónica en Francia, de la que eran partidarios. Aristócratas los dos, Armance y Octave son también jóvenes de noble temperamento, de íntima convicción; son

ambos «almas de alta cuna». De ahí su desdicha. Se aman uno al otro, pero sus relaciones son lisa y llanamente una larga serie de malentendidos, desavenencias y desencuentros que no pueden resolverse mediante una simple explicación, ya que ambos están sujetos al silencio por los dictados ora de la religión, ora de las convenciones sociales, ora de los imperativos categóricos que dicta el código del honor. Para colmo, el pobre Octave lleva consigo su propia fuente de desgracias. Nunca se nos llega a decir en qué consiste. Todo lo que sabemos es que el joven soporta el peso de un secreto terrible, un secreto que en

ocasiones lo lleva a comportarse como un lunático peligroso y que otras lo hunde en la más negra melancolía. ¿Qué secreto es ése? Armance llega al punto de formularle esa pregunta sin la menor delicadeza; tras una terrible lucha interior, Octave le facilita su respuesta por medio de una breve nota manuscrita. Pero aún surgirá un nuevo malentendido, propiciado esta vez por los enemigos de ambos. En el último momento, Octave decide no dar su carta al correo. Su contenido queda de ese modo para siempre sin divulgar, no sólo en el caso de Armance, sino también para el curioso lector. Sin embargo, si éste suma la perspicacia a la natural curiosidad, a

estas alturas ya habrá adivinado cuál era el contenido de la misiva fatal; podrá además confirmar su suposición por medio de algunos de los primeros lectores que tuvo la obra, amigos del propio Stendhal, que le solicitaron una solución al enigma y dejaron constancia de su respuesta. Octave, el pobre diablo, era impotente. Su «alma de alta cuna» se encontraba alojada —fisiológicamente hablando— en un cuerpo mal nacido.

De haber nacido un siglo más tarde, es decir, al día de hoy, ¿cómo se comportarían Octave y Armance? Resulta entretenido y también sumamente instructivo lanzarse a tal especulación. Por lo pronto, hubieran

gozado de entera libertad para verse a su antojo cuantas veces lo desearan. Ninguna convención social, ningún escrúpulo de religión hubiera impedido que Armance (que, como huérfana provista de una fuente independiente de ingresos, casi con toda seguridad cursaría estudios de Arte o estaría matriculada en la London School of Economics) aceptase todas las invitaciones que le hiciera Octave para pasear y conversar, para cenar y (ya que estamos en la época de la ley seca) para tomar una copa de vino, para ir de excursión en automóvil por el campo e incluso para pasar algunos fines de semana en París y, por qué no, alguna

quincena en España o en Sicilia. (*En tout bien, tout honneur*, como es natural. En este caso en particular difícilmente podría ser de otro modo; sin embargo, en nuestro tiempo el *bien* y el *honneur* a menudo permanecen intactos, aun cuando el joven no padezca la misma discapacidad de Octave, aun cuando se desarrolle la escena en primavera y se encuentren los personajes en Taormina o en Granada. Y cuando no permanecen intactos, ¿a quién podría importarle?).

El héroe y la heroína de Stendhal disponían de tan poca libertad de palabra como de acción. No sólo los mantenían físicamente separados las

convenciones, sino que también les resultaba moralmente imposible hablar abiertamente de casi cualquier asunto que les pareciera revestir una importancia vital. Octave era rico, y Armance era pobre y orgullosa. La delicadeza y la propia convención del honor les impedían hablar de dinero. Sin embargo, era precisamente la diferencia de sus fortunas lo que imbuía a Armance de reticencias a la hora de reconocer su amor por Octave; tan reacia era que incluso se inventó un novio fantasmal a fin de mantener las distancias. Estaban condenados a sufrir en silencio y precisamente por el silencio. El silencio, asimismo, rodeaba de un modo

impenetrable el secreto del pobre Octave. La modestia cristiana proscribía todo comentario al respecto; aun cuando Octave hubiese dado su nota al correo, nota en la cual tras mucho debatirse en su interior terminaba por divulgar la terrible verdad del caso, ¿hubiera entendido Armance una sola palabra? Desde luego que no, al menos a tenor de su buena educación. Hoy no existirían impedimentos internos para que negociasen el problema financiero, incluidos sus corolarios morales, hasta zanjar el último detalle en la práctica. Tampoco nos resulta nada difícil imaginarnos a dos jóvenes coetáneos que comentasen la cuestión mucho más

íntima que suscitaría la discapacidad de Octave; discutirían si sería preferible tratarla por medio del psicoanálisis, de las descargas eléctricas y, si aún resultase incurable, discutirían aún la viabilidad del matrimonio y las condiciones del mismo.

¡Pobre Octave! ¡Desdichada Armance! Todas sus vidas fueron una especie de carrera de obstáculos, un constante superar barreras tanto por arriba como por abajo, un inacabable comprimirse para pasar por angostos pasajes. ¿La meta de tanto trajín? Para Octave, una sobredosis de láudano; para Armance, una celda en un convento.

Si hubieran tenido que emprender

esa carrera hoy en día, hubiera sido una carrera en terreno liso o, a lo sumo, irregular por su propia naturaleza, pero sin obstrucciones artificiales. Ahora son más fáciles las cosas. No obstante, ¿hemos de sentir compasión por ellos, hemos de felicitarnos sin reservas por vivir en circunstancias bien distintas? Y la idea de convertir la vida misma en una carrera de obstáculos ¿es acaso tan perniciosa? ¿No resulta un tanto aburrido correr por terreno liso, no ya para los espectadores de la carrera, sino para los mismos participantes?

La carrera menos complicada del mundo, al menos en la esfera de las relaciones sexuales, es la que se disputa

en la Rusia moderna. Nunca he estado en Rusia, por lo cual dependo de los libros para obtener información. Uno de los mejores libros en este sentido es una colección de relatos de Panteleymon Romanov, que se acaba de traducir al inglés con el título de *Without Cherry Blossom*. El tema de casi todos los relatos es fundamentalmente el mismo: la deprimente lisura de la carrera amorosa. Y es de ver qué insufriblemente llano ha de ser el terreno en un país en el que el alma está abolida por decreto oficial, en donde la «psicología» es un insulto, en donde enamorarse es algo despreciado por las connotaciones «espirituales» que

entraña. «Para nosotras —dice una de las estudiantes de Romanov—, el amor no existe. Sólo tenemos relaciones sexuales. Así, el amor queda escarnecidamente relegado al terreno de la “psicología”, y nuestro derecho a la existencia se entiende sólo en términos fisiológicos… Y todo el que intente hallar en el amor nada que vaya más allá de la mera fisiología es objeto de mofa y befa, o se le tiene por retrasado mental».

En otros lugares de ningún modo discurre la carrera por terreno tan liso como en Rusia. Recordemos que en Rusia es liso tan sólo en lo que atañe al sexo. En otras esferas, el comunismo probablemente haya erigido más

obstáculos de los que ha derribado. Erigir obstáculos es una de las funciones principales de la religión (según Salomon Reinach, la única función que tiene[13]), y el comunismo es una de las contadas religiones activas y florecientes en el mundo moderno. Nuestra carrera no sexual discurre probablemente por terreno más llano que la correspondiente en la Rusia comunista. De cualquier manera, sea sexual o no sexual, por comparación con la fantástica carrera de obstáculos que imponen sobre la pequeña tragedia que viven los protagonistas de Stendhal las convenciones y el catolicismo imperante, parece sin lugar a dudas una

mera partida de billar. Los hombres y mujeres que pertenecen a los sectores moderadamente avanzados de la moderna sociedad occidental hallan muy pocos obstáculos artificiales en su camino por la vida. La mayoría de las convenciones y tabúes a través de los cuales hubieron de abrirse paso Octave y Armance se ha desmoronado hasta dejar de existir del todo. Esa desaparición se debe a diversas causas, de las cuales tal vez sea la más importante la decadencia de la religión organizada. Así pues, resulta evidente que la moralidad sexual no habría cambiado de un modo tan radical como lo ha hecho si la decadencia de la

religión no se hubiera producido sincrónicamente con el perfeccionamiento de las técnicas anticonceptivas que ha despojado a la complacencia sexual de casi todos los terrores que le eran inherentes y, en consecuencia, de gran parte de la pecaminosidad que encerrase. Por tomar otro ejemplo, el incremento de la prosperidad ha hecho del ascetismo y la abnegación algo menos desesperadamente necesario (y, por lo tanto, menos meritorio) de lo que era para la mayoría de hombres y mujeres hace tan sólo unas generaciones. La racionalización ha desembocado en un consumo desmedido; la superproducción

exige de manera insistente un consumo exagerado que la compense. Las necesidades económicas se convierten rápida, fácilmente en virtudes morales, y el primer deber del consumidor moderno no es consumir poco, como en la época preindustrial, sino consumir mucho, seguir consumiendo más y más. La austeridad es mala cualidad de la ciudadanía; la complacencia se ha convertido en virtud social. Consideremos ahora los efectos que sobre las carreras de obstáculos han producido los cambios recientes de la organización social. Las sociedades modernas son democracias estratificadas en función de la riqueza. A

todos los efectos se ha abolido el principio hereditario. Ya no existen los derechos divinos, a resultas de lo cual ya no hay buenos modales, toda vez que los buenos modales son la expresión del respeto debido a quienes tienen el derecho divino a que se les respete. En una sociedad aristocrática, como aquella en que vivían Octave y Armance, todo individuo tiene derechos divinos que le autorizan a gozar del respeto ajeno; cada cual formula sus exigencias, cada cual admite la justicia que tienen las exigencias ajenas. El resultado de todo ello es una cortesía exquisita, un complejo código del honor, la etiqueta. La aristocracia ha muerto, la cortesía y

la etiqueta y el punto de honor ya no son sino sombra de lo que fueron. La mayoría de los obstáculos que jalonaban en masa la carrera de los bien nacidos se ha volatilizado. (Algunos de tales obstáculos, conviene recordarlo, eran de naturaleza alarmante: así, era preciso mantener bajo una férrea contención todo arranque de cólera e impaciencia. La brusquedad en el trato era un riesgo: cabía verse retado a duelo. Octave fue gravemente herido, asesinado a la postre, por un joven que le escribió una nota impertinente).

Destrozar los obstáculos es divertido; la diversión, al ser un golpe en aras de la libertad; es meritoria: uno

se queda así con lo mejor de un mundo y del otro. Los primeros corredores en terreno liso, acabado un régimen que lo plagaba de obstáculos, se lo suelen pasar en grande. Sólo cuando esa carrera en terreno liso ha pasado a ser la norma, ha dejado de ser la excepción, la propia lisura comienza a palidecer. Los obstáculos no se destruyen simultáneamente en todos los estratos de una sociedad. Algunas clases sociales tal vez andan aún alocadas en su carrera de obstáculos, salvando tabúes y abismos de prohibiciones, años después que el resto del mundo haya emprendido la carrera en terreno llano. Por si fuera poco, los fantasmas de los viejos

obstáculos sobreviven de largo a su muerte, ya sea en la literatura (seguimos leyendo los libros de antaño), ya sea en la memoria de los individuos de mayor edad. Destruir a los fantasmas es cuando menos el fantasma de una diversión, el fantasma de un meritorio golpe en aras de la libertad. La Inglaterra contemporánea se encuentra llena de espíritus heroicos, aunque fantasmales, desembarazados al fin de obstáculos, aunque por supuesto que no todos nuestros obstáculos son mera fantasmagoría; el decurso de una vida normal y corriente está jalonado por sólidas barreras. Su destrucción proporcionará entretenimiento a un buen

número de personas durante mucho tiempo aún por venir. Hay muchos otros, sin embargo, a los cuales correr por terreno llano se les antoja un aburrimiento. (La observación es general e imposible de verificar; uno sólo puede fiarse de su propia perspicacia, del conocimiento de sí mismo, de las pruebas que se encuentran en la ficción contemporánea). Para la mayoría de quienes se aburren, ciertamente, el hábito ha hecho que pasar «un buen rato» periódicamente sea algo indispensable, necesario. Frente a un obstáculo, ya sea interno o externo, sufren de verdad, lo cual no les impide, a pesar de todo, aburrirse cuando no

existe obstáculo alguno y gozan de entera libertad para emprender su carrera de complacencia gastronómica, sexual o recreativa, sin el menor estorbo y por la llanura de la moral. «*Il n'est pas bon d'être trop libre. Il n'est pas bon d'avoir toutes les nécessités*». Pascal era un psicólogo realista a más no poder.

El suicidio y el convento eran las metas hacia las cuales avanzaban Octave y Armance dando traspiés, a duras penas, a trancas y barrancas incluso. Eran metas sin duda insatisfactorias, aunque la carrera en sí misma nunca resultara aburrida. (A la sazón, esas metas no eran la conclusión inevitable,

ni siquiera común, de aquellas pretéritas carreras de obstáculos. La tasa de suicidios es hoy mucho más alta que cuando Octave ingirió la fatídica dosis de láudano; la locura y la neurastenia son mucho más habituales hoy). La única queja que cabría formular contra una carrera semejante a la que describe Stendhal es que podría ser entretenida en demasía. Para quienes no gustan de una vida sosegada, y son muchos, ¡qué satisfactoria habría de resultar! Tanto más, por ejemplo, que cualquier carrera que transcurriese por el terreno más llano de los posibles. Los entretenimientos y goces que se puedan extraer de la complacencia que uno se

otorgue, ya sea interna o externamente, son insípidos por comparación con los que han de obtenerse del hecho de avanzar laboriosamente (y, en algunas ocasiones, de no avanzar en absoluto) para superar los obstáculos psicológicos que se interponen antes de llegar a la meta deseada. Ningún hedonista razonable podría consentir en ser un corredor por terreno liso. Al abolir los obstáculos, para él quedan abolidos los placeres. Al mismo tiempo, queda abolida la mayor parte de su dignidad en tanto ser humano. La dignidad de un ser humano consiste precisamente en su capacidad de abstenerse de participar en una carrera por terreno llano, en su

capacidad de interponer obstáculos en su propio camino.

En el pasado, los hombres construían la mayor parte de estos obstáculos a partir de materiales que les proporcionaba la religión; incluso en las ocasiones en que tales obstáculos eran de índole esencialmente económica, los hombres se cuidaban mucho de darles el pintoresco envoltorio de la religión, o al menos de colocarlos tras un tapiz entre ético y religioso. Los obstáculos económicos siguen existiendo, pero la mayor parte son ligeramente más bajos que en el pasado, por no decir que muchos han disminuido considerablemente. Al mismo tiempo, la

mayoría de los obstáculos religiosos, junto con los abundantes obstáculos éticos en los que era razonable creer —al menos, los cristianos los colocaban en su propio camino—, se han venido abajo. El hombre moderno se encuentra en la situación de aquellos israelitas a los que se pidió que fabricasen ladrillos sólo con paja; tal vez desee plagar su camino de obstáculos más complejos y sutiles que aquellos que las leyes y las convenciones de la actualidad amontonan con torpeza en su camino; tal vez sea ése su deseo, repito, pero no encuentra a mano la materia prima más oportuna para manufacturar tales obstáculos: es decir, nada que no

extraiga de su propio ser. Por ello ha de encontrar en las propias necesidades de su ser las razones suficientes para erigir obstáculos. Emprenderá una carrera de obstáculos no porque sea una actividad que complazca a Dios, al contrario que las carreras en terreno llano, sino porque el verse obligado a superar los obstáculos es en última instancia mucho más placentero que limitarse a trotar por la llanura, y también porque rehusar el intento de salvar el obstáculo que uno mismo ha erigido es en muchas ocasiones lo más noble, lo más digno que pueda hacer un ser humano. De ahí que la única ética aceptable sea una ética basada en la psicología

verificable: la moral, parece ser, está destinada a convertirse en mera rama de la medicina. Si han de existir los obstáculos (y con mayor o menor frecuencia, con mayor o menor claridad, todos somos conscientes de ese deseo de que existan obstáculos), tendrá que ser la ciencia la que decida cómo han de ser, cómo han de construirse, dónde han de emplazarse. Y si la ciencia es genuinamente científica, prescribirá la elección, aquí y allá, de obstáculos harto fantásticos; inclinará el fiel de la balanza incluso en el caso de los deseos más legítimos y razonables. «Aquí —señalará— es preciso erigir una prohibición irracional; allá, un tabú

ridículo; acullá, toda una serie de impedimentos francamente contrarios a la biología misma». Es absurdo, pero es que el espíritu del hombre es absurdo, y el proceso mismo de la vida es manifiestamente irracional. Por absurdo que sea, lo es hasta el punto de que a los hombres les agradan los obstáculos: no pueden gozar de salud espiritual si no es con ellos; se aburren, enferman cuando no los tienen, cuando corren en llano. Una ciencia realista sólo puede aceptar esta realidad y prescribir sus dictámenes en consonancia.

En el pasado, los obstáculos a menudo eran gratuitamente altos y numerosos; quien intentaba superarlos se

rompía la crisma. Era inevitable, ya que cuando uno erige obstáculos no por deseo propio, sino con la idea de complacer a una deidad, es obvio que tenderán a adquirir las proporciones sobrehumanas del ser en cuyo honor se crean. El pensamiento posee vida propia e independiente de los pensadores; en ocasiones, incluso es hostil con ellos. Cobra existencia una noción y, al obedecer las leyes por las que se rige su ser, comienza a crecer de modo irresistible, inevitable, como una semilla bien plantada o un cristal suspenso en una solución saturada. Para una noción en desarrollo, la mente de los hombres es mero receptáculo en el

que se contiene el líquido que ha de formar los cristales, simple semillero mejor o peor abonado. Al final, el pensamiento en crecimiento es susceptible de hallar una encarnación directa. La historia de la maquinaria es buen ejemplo. La noción germinal de las máquinas ha crecido en la mentalidad de los hombres, y se ha visto progresivamente encarnada en las manos de los sucesivos pensadores —o inventores— y artesanos, hasta que hoy es la maquinaria nuestro amo: nos vemos obligados a vivir no como quisiéramos, sino de acuerdo con sus designios. Entre otras cosas, la historia de los siglos venideros será la historia

de los esfuerzos de la humanidad por volver a domesticar al monstruo que ha creado, por reafirmar el dominio de los hombres sobre ese pensamiento encarnado que en la actualidad se muestra tan rebelde y dominante.

La historia de la noción de Dios es como la de la noción de las máquinas: una vez se planta, crece y adquiere una vida independiente, para terminar por imponer entre quienes la cultivan (en el «huésped», según el lenguaje de la parasitología) un modo de existencia novedoso y en ocasiones causante de ciertas desventajas. Pero así como la noción de la máquina sigue creciendo y encarnándose en formas continuamente

novedosas, la idea de Dios (de Dios, en todo caso, como ser personal) no sólo ha dejado de crecer, sino que incluso ha cesado de existir. La idea ha sido atacada de raíz, a resultas de lo cual la vasta superestructura del tronco, las ramas y las hojas se ha marchitado. Una de las ramificaciones de este enorme árbol de la religión era la moralidad del obstáculo. A Dios le gusta que participemos en una carrera de obstáculos: cuanto más imposibles, más sobrehumanamente difíciles sean, mayor será Su complacencia. Ésa era la teoría religiosa. Su aceptación implicaba, como he dicho, la gratuidad de las trincheras y las barricadas que

salpicaban la pista en que transcurría la carrera humana. Ahora es asunto de la ciencia descubrir un conjunto de obstáculos cuando menos tan excitantes, tan difíciles en lo deportivo, como aquellos que hubieron de superar Octave y Armance, aunque menos peligrosos para la cordura y para la vida misma y, a pesar del absurdo que comportan, compatibles en cierto modo con una existencia racionalmente organizada de cara a la felicidad y al progreso social. Aún está por ver hasta dónde, sin ayuda de la mitología, podrá tener éxito.

Al puritano todo se le antoja impuro

La señora Grundy[14] recuerda al rey y al infernal gusano de la Biblia en que no puede morir. «*La Grundy est morte. Vive la Grundy!*». No hay forma de librarse de ella. Es inmortal, y si sucumbe es sólo para renacer. Disfrazada como Sir William Joynson-Hicks (es frecuente verla con pantalones), la espantosa y vieja dama ha desarrollado una frenética actividad en Inglaterra durante estos últimos años. Cuando en las últimas elecciones generales se comprobó que estaba

finiquitado tanto «Jix» como su partido, los optimistas albergaron la esperanza de que también hubiera terminado para siempre la señora Grundy. Claro que los optimistas, como de costumbre, estaban en un error. En la esfera de la conducta sexual, el nuevo gobierno se muestra tan rigurosa, envaradamente ortodoxo como el antiguo, y es tan activamente intolerante como aquél. Entre las últimas acciones del anterior Ministro del Interior estuvieron la prohibición de *El amante de Lady Chatterley*, de D. H. Lawrence, y la confiscación de la carta que contenía el manuscrito de sus *Mariquitas*. Uno de los primeros actos de su sucesor, laborista, fue la

intervención policial en la exposición de cuadros de D. H. Lawrence. «*La Grundy est morte. Vive la Grundy!*».

La ortodoxia sexual preserva a rajatabla no sólo el Credo Atanasio, sino que también conserva la figura del Gran Inquisidor. «Creo en un solo amor heterosexual, monógamo e indisoluble. Creo en la respetabilidad. Sobre todo, creo en el silencio». En contra de los herejes que se nieguen a admitir esta profesión de fe sexual, los Grandes Inquisidores están en guerra perpetua. A comienzos del siglo XIX, los católicos y los judíos de Inglaterra carecían de derechos políticos; los ateos eran expulsados de las universidades

inglesas; los blasfemos eran castigados con severidad ejemplar. Hoy en día, cualquier hombre es libre de tener o no tener religión; de decir prácticamente lo que guste acerca de la Iglesia Establecida y de sus divinidades. Ahora bien, ¡ay del que se desvíe de la estrecha senda de la ortodoxia sexual! La servidumbre penal aguarda a quienes pongan de manifiesto su descreimiento de la santidad exclusiva de la heterosexualidad; para la blasfemia sexual —esto es, para el hecho de escribir ciertas palabras prohibidas, de describir con franqueza, de representar ciertos actos que todo el mundo lleva a cabo—, la pena oscila entre la

confiscación del cuadro o el escrito delictivo y una multa cuantiosa, aunque en algunos casos puede llegar a la cárcel. Así se puede comprobar que, tal como están las cosas al día de hoy, es posible insultar a la Santísima Trinidad con casi absoluta impunidad. En cambio, basta con hacer algo, decir algo, dibujar algo que ofenda a la señora Grundy, que el Inquisidor vengativo caerá inmediatamente, con toda su fuerza, sobre el ofensor. La señora Grundy, dicho en dos palabras, es la única deidad que reconoce oficialmente el estado inglés. Los hombres son libres para no adorar al Dios anglicano; en cambio, la ley los obliga a humillar la

testuz ante la divina Grundy.

Defender cualquier caso en contra de qué dirán podría ser fácil, pero en modo alguno sería provechoso. En estas cuestiones resulta evidente: cualquier argumento es perfectamente inútil. Los argumentos apelan a la razón, y no hay razón que valga frente al qué dirán. En el mejor de los supuestos, se alcanza una tibia racionalización de los prejuicios, prejuicios que, en el caso de los acérrimos partidarios del qué dirán, se remontan a las enseñanzas que les fueron inculcadas en su más tierna infancia. Quienes aceptan el credo de la ortodoxia sexual lo hacen porque, dicho en términos pavlovianos, sus reflejos

están condicionados desde una época en la que eran especialmente impresionables. Sería absurdo poner en duda la sinceridad de personas como el señor Sumner, de la Sociedad contra el Vicio de la Ciudad de Nueva York, y de los rectos, honorables caballeros que han ocupado el cargo de Ministro del Interior en Inglaterra. Es manifiesto que se hallan genuinamente asombrados ante cosas como *El amante de Lady Chatterley* y los cuadros del propio Lawrence. Son ésas las cosas que de veras les desagradan, que les suponen un ultraje insufrible. Habida cuenta de la educación que han recibido, es inevitable que así sea; es igual de

inevitable que el que los perros de Pavlov, tras ser alimentados regularmente a la vez que suena una campana, se pongan a babear de hambre a la espera de la comida cada vez que, en el futuro, suena una campana. Los adalides de la cruzada contra el vicio y los ministros del Interior sin duda se criaron en un entorno en donde una palabra impropia, una referencia excesivamente sincera —proferida en perfecto lenguaje anglosajón— a cualquier fase del proceso de la reproducción (nótese qué perfectamente respetables pasan a ser todos esos actos íntimos cuando se ven envueltos por la decente oscuridad del lenguaje erudito),

se daba acompañada no por algo tan banal como una campanilla, sino por un silencio abrumador, por un súbito enrojecimiento de las mejillas, por el desmayo de una tía solterona, por el espanto tristemente piadoso y la indignación propia de un Jehová que mostraban los presbíteros y los maestrescuelas. Tal es así que hoy mismo no soportan que se pronuncien tales palabras en su presencia, ni menos aún leer tales descripciones, sin rememorar de inmediato (insisto que por un proceso tan automático como la salivación de los perros de Pavlov) las dolorosas emociones que en ellos suscitaban, durante su infancia, los

portentosos adornos y las consecuencias de lo que he calificado como blasfemia sexual. En la actualidad, la mayor parte de quienes tienen edad suficiente para ocupar los más altos cargos del poder y la responsabilidad fueron criados en un entorno que condicionó sus reflejos al amparo del qué dirán. Es posible que llegue tal vez un día en que tales cargos estén ocupados por hombres cuyos reflejos no se hallen tan condicionados. Cuando, en la actualidad, un niño muestra un interés normal y sano por el sexo y la escatología, la mayoría de los padres jóvenes de hoy en día no se echan a llorar ante él, no lo apalean, no le dicen que su alma arderá por siempre

en las llamas del infierno. De ahí se sigue que sus futuras reacciones ante el sexo hayan de ser menos violentamente dolorosas que las de aquellos que fueron niños en los viejos tiempos de la respetabilidad podsnapiana[15]. Tenemos por consiguiente sobrada justificación para albergar una tenue esperanza de cara al futuro: cuando dije que la señora Grundy era inmortal, en realidad estaba exagerando. Gata vieja como es, desde luego que tiene siete vidas, pero no es eterna. Tal vez llegue el día en que, si no muerta del todo, al menos se halle debilitada y sea una moribunda crónica, como hemos visto con anterioridad: no deja de ser una posibilidad viable. Por

si fuera poco, es absolutamente seguro que durante largos periodos de la historia a duras penas ha tenido existencia. Si recorremos de un vistazo la totalidad de la historia, nos damos cuenta de que el qué dirán en activo no es un fenómeno normal ni mucho menos. Durante los periodos más prolongados de la historia, al menos según tenemos constancia, el puritanismo ha sido, si no completamente inexistente, sí carente de significado, de poder. Las épocas de más elevada civilización han estado llamativamente libres de todo puritanismo. Los griegos de los siglos VI y V antes de Cristo hacían sus ofrendas y sacrificios a Afrodita desnuda, no a la

diosa de las múltiples enaguas que adoraron mucho después los padres peregrinos del *Mayflower*, el difunto Podsnap y nuestros vice-cruzados y ministros del Interior contemporáneos. Si se contempla con la mirada del historiador de la filosofía, el puritano se revela como el pervertido sexual más anormal que pueda existir, mientras el qué dirán destaca por ser un vicio de naturaleza supremamente antinatural.

En contra de este vicio antinatural, en contra de los pervertidos que lo practican, D. H. Lawrence libró la que habría de ser prácticamente su última batalla. Moralista militante y convencido, se lanzó en contra de lo que

consideraba «la maldad, las gentes de mala voluntad». Por desgracia, la maldad es algo sagrado en nuestro mundo moderno, y las gentes de mala voluntad son precisamente los buenos ciudadanos que esgrimen los poderes del estado. Lawrence se vio a menudo desconcertado. La giganta del qué dirán lo envolvió en su inmenso miriñaque y lo asfixió por la fuerza. Pero no fue durante mucho tiempo: el coraje y la energía de Lawrence eran inexhaustibles y, a pesar de los ministros del Interior, la llamarada resplandeciente y peligrosa de su arte prendió de nuevo; se oyó una vez más su voz de advertencia, de denuncia, cargada de convicción. Y así

había de ser hasta el final.

Las personas cultas y tolerantes a menudo se preguntan: ¿qué sentido tiene semejante cruzada? ¿Qué sentido tiene asombrar a los «Jix» del mundo entero para que tomen represalias legales? ¿Qué sentido tiene emplear las sucintas palabras de origen anglosajón ante las que se estremece tanta gente, cuando se puede expresar más o menos la misma idea por medio de circunlocuciones y polisílabos de origen greco-latino? ¿No valdría más atacar al qué dirán sin que suenen esas particulares campanas de alarma que causan el babeo en las fauces de los perros de presa de la indecencia, como en los de Pavlov, y

que incluso los hacen soltar espumarajos de indignación y superioridad moral? Dicho en una palabra, ¿no sería incluso preferible, no se obtendrían mejores resultados si la cruzada se llevara a efecto con el debido tacto y la circunspección indicada?

La respuesta a todas estas preguntas es la misma: no. Lawrence desencadenó una cruzada en defensa de que el espíritu consciente admitiera el derecho que tienen el cuerpo y el instinto no ya a una existencia concedida de mala gana, sino a un honor idéntico al del propio espíritu. El hombre es un animal que piensa. Para ser un hombre de primera categoría, es preciso ser un animal de

primera categoría y un pensador de primera fila. (A la sazón, no podrá ser un pensador de primera fila, al menos en lo tocante a los asuntos humanos, si no es también un animal de primera categoría). Ya desde los tiempos de Platón ha existido una acusada tendencia a exaltar el pensamiento, lo espiritual, a expensas de lo animal. El cristianismo vino a confirmar el planteamiento platónico; ahora, a su vez, lo que podríamos llamar «fordismo», o la filosofía del industrialismo, confirma —bien que con importantes modificaciones— las doctrinas espiritualizantes del cristianismo. El «fordismo» exige que sacrifiquemos la parte animal del

hombre (y, con ella, grandes porciones del hombre pensante y espiritual) no a Dios, sino a la Máquina. No hay lugar para los animales en la fábrica, ni en esa fábrica de dimensiones mucho mayores que es nuestro moderno mundo industrializado; tampoco lo hay para los artistas, los místicos y, a la postre, para los propios individuos. De todas las religiones ascéticas, el «fordismo» es la que exige las mutilaciones más crueles de la psique humana: exige las mutilaciones más crueles y propone a cambio las menores recompensas espirituales. Si se practica rigurosamente por espacio de unas cuantas generaciones, esta temible

religión de la máquina terminará por destruir a la raza humana.

Si ha de salvarse la humanidad tendrá que haber reformas no sólo en las esferas de lo social y lo económico, sino también dentro de la propia psique humana. Lawrence se preocupó sobre todo de estas reformas psicológicas. El problema, para él, consistía en aunar de nuevo al animal con el pensador, en hacer que cooperasen en la construcción de una humanidad consumada. A fin de llevar a cabo esa reunión era preciso derribar algunas barreras. Son barreras recias, pues la mente consciente ha tomado extraordinarias precauciones para mantenerse lejos del contacto con

el cuerpo y sus instintos. El espíritu rechaza de plano tener conciencia viva del hombre animal. Son muy significativas en este contexto las palabras tabú que describen de la forma más directa que existe las funciones características de la vida corporal. El adiestramiento temprano ha condicionado de tal modo los reflejos del burgués normal y de su esposa que se estremecen cada vez que se pronuncia alguna de esas palabras, pues son palabras que ponen a la mente en contacto directo con la realidad física que tan desesperadamente trata por todos los medios de ignorar. Las circunlocuciones, los polisílabos

científicos no ponen a la mente en contacto directo con el cuerpo: son meros símbolos algebraicos, casi desprovistos de sentido vivo, físico, lo cual de algún modo debe llevarnos a disminuir las esperanzas que de cara al futuro acabo de expresar. Educados en un mundo que aprende a tratar las cuestiones sexuales de un modo puramente científico, los futuros Jix y los futuros Sumner se sentirán impertérritos ante las referencias literarias a las fantasías de la micción, el autoerotismo y similares. Sin embargo, si esos mismos fenómenos se describieran con llanas y claras palabras de origen anglosajón,

seguramente su sobresalto sería análogo al de los actuales inquisidores: cuando se pronuncian esas palabras anglosajonas, la mente de pronto se halla en verdadero contacto con esa realidad física que el platonismo, el cristianismo y el «fordismo» han insistido en ignorar olímpicamente. La mente se encoge espeluznada, aunque no debería ser así. Lawrence se propuso superar esa congoja. Los métodos que puso en práctica fueron drásticos, demasiado incluso para muchos de quienes, al menos en un principio, estuvieron de su parte. «Más tacto, más circunspección», imploraban. No obstante, el uso de vocablos prohibidos,

la descripción y la plasmación de cosas ordinariamente veladas, eran técnicas absolutamente esenciales en su cruzada. La mente tenía que cobrar conciencia de la realidad física de la cual se había acostumbrado a encogerse. Ésa era la única manera de conseguirlo. El hecho de que la gente se asombre es la mejor prueba de que necesitaba asombrarse. Sus reflejos estaban erróneamente condicionados; necesitaba todo un curso de sobresaltos hasta que se desmantelase ese condicionamiento. La teoría, no me cabe duda, es psicológicamente muy sólida. Sin embargo, es difícil ponerla en práctica. Con cada repicar de la campana

pornográfica, los perros de presa de la indecencia se ponen a lanzar espumarajos por la boca. Y por desgracia se encuentran en una situación en la que pueden hacer mucho más, no sólo lanzar espumarajos: se hallan en condiciones de abrir nuestras cartas, confiscar nuestros libros, quemar nuestros cuadros. ¿Qué se puede hacer al respecto? Quizás el profesor Pavlov sepa decírnoslo.

Documento

Tomado del texto de un debate sobre la censura de literatura obscena, dirimido en los Estados Unidos en marzo de 1930. El senador Smoot, por el estado de Utah «no podía creer que existieran tales libros impresos en el mundo». (A modo de prueba, el senador Smoot había aportado los *Poemas* de Robert Burns en edición completa y sin expurgar, los *Contes Drolatiques* de Balzac, las *Memorias* de Casanova, *Las vacaciones del narrador* de George Moore, *El amante de Lady Chatterley* de D. H. Lawrence; *Mi vida y amores* de Frank Harris, amén de aquel libro de recetas amatorias escrito por la señora Betton y titulado *Kama Sutra*). «Son de

más baja estofa que las bestias… Si existiera una Inspección Aduanera, estas obscenidades sólo entrarían en el país por encima de mi cadáver… Prefiero que uno de mis hijos consuma opio antes que lea estas porquerías». (Compárese esta afirmación con otra declaración aún más heroica, por parte de nuestro James Douglas, quien preferiría administrar a un niño una dosis de ácido prúsico antes que permitirle la lectura de *El pozo de la soledad*. En un artículo escrito por entonces, me ofrecí a proporcionar a Douglas un niño de tierna edad, un frasco de ácido prúsico, un ejemplar de *El pozo de la soledad* y —caso de que cumpliera su palabra y optase por

administrarle el ácido— un bello monumento en mármol que habría de erigirse donde él quisiera después de que se procediera a su ejecución. Lamento reseñar que no fue aceptado mi ofrecimiento).

El senador Blase, por Carolina del Sur, fue aún más elocuente que el senador Smoot. Cierto que no se mostró dispuesto a optar por administrar a los niños opio o ácido prúsico antes que literatura indecorosa, pero sí se mostró listo para «ver destruida para siempre la forma democrática y republicana de nuestro gobierno, si tal fuera necesario para proteger la virtud de la mujer en Norteamérica… La virtud de una

muchachita de dieciséis años vale más, para Norteamérica, que todos los libros que jamás hayan entrado en el país procedentes de cualquier otro… Amo a la mujer. Que un gobierno la despoje de la pureza de su feminidad y ese gobierno será destruido».

Opiniones para todos los gustos

Ancelin, obispo de Belley, tenía a gala decir: «Yo, por mi parte, puedo mirar con total indiferencia a cualquier

mujer, porque en un visto y no visto las desuello a todas». Y con ello quería dar a entender que mentalmente las despojaba de la piel y contemplaba a su entera satisfacción la repugnante corrupción que reinaba acechante en el interior de todas ellas.

El célebre comentario de Swift acerca de una mujer a la que vio desollada en una sala de disección pertenece a la misma familia de ideas, una familia sumamente respetable, cuyos ancestros se remontan como mínimo hasta Boecio. El Deán de St. Patrick llevaba dentro un genuino Padre de la Iglesia. Al menos en parte era hermano del formidable Odo de Cluny[16], cuyos

comentarios sobre el bello sexo tienen justa fama. La siguiente traducción desprende tan sólo un tenue tintineo de aquellos prodigiosos truenos que retumban en el original latino. «Si los hombres —escribe Odo— pudieran columbrar qué hay bajo la piel, tal como se dice de los linces de Beocia, que alcanzan a ver el interior del cuerpo, la visión de una mujer les resultaría nauseabunda. Toda esa belleza no es sino flema y sangre y humores y hiel. Si un hombre se parase a pensar en lo que se oculta dentro de la nariz, del cuello, del vientre, hallaría inmundicia por todas partes; si no somos capaces de rozar siquiera con las yemas de los

dedos semejante flema, semejantes deyecciones, ¿cómo es posible que anhelemos abrazar todo ese saco de suciedad?».

Escuchemos ahora lo que dice Michelet[17]. No haré el menor esfuerzo por plasmar el lirismo casi histérico del original; me limito a traducirlo literalmente.

«Una incomparable ilustración del manual de Coste y Gerbe (Coste era profesor de embriología, Gerbe dibujante experto en anatomía) nos muestra el mismo órgano, la matriz, a una luz menos espeluznante y que, sin embargo, hará que se le salten las lágrimas a quien la contemple. (…)

»Las contadas láminas de Gerbe que contiene este atlas único y sorprendente, la mayoría sin firmar, son un templo para el futuro en el que, cuando sobrevenga una época mejor que ésta, un sentimiento religioso invada a todos los corazones. Hay que hincarse de rodillas antes de atreverse a contemplarlas.

»El gran misterio de la gestación nunca se había mostrado con la ayuda del arte en su santidad verdadera, con todo su encanto. No conozco a un artista tan sorprendente, pero no por ello le profeso menos gratitud. Todos los hombres que han tenido una madre han de estarle sumamente agradecidos.

»Él nos ha proporcionado la forma,

el color, qué digo, mucho más, nos ha aportado la morbidez, la trágica gracia de estas cosas, la profunda emoción que desprenden. ¿Habrá sido a fuerza de pura exactitud? ¿Acaso lo ha sentido en toda su intensidad? No lo sé, pero ése es el efecto que produce.

»¡Oh, santuario de la gracia, hecho para purificar todos los corazones, cuántas cosas nos revelas!

»Nos enseña, de pronto, que la Naturaleza, pródiga como es en exteriorizar su belleza, ha ocultado la mayor de todas en su seno. Lo más conmovedor, lo más apasionante se halla oculto, engullido, en las honduras de la vida misma.

»En lo sucesivo, por si fuera poco, sabremos que el amor es algo visible. Las ternuras que nos prodigó nuestra madre, sus caricias entrañables, la dulzura de la leche con que nos amamantó, aún puede reconocerse, sentirse, divinizarse (¡adorarse!) en ese inefable santuario del amor y el dolor».

En fin, en fin, en fin…

Ética en Andalucía

Dos periódicos se publican en Granada: uno católico, el otro liberal y

anticlerical. Tienen trabada una guerra de papel y tinta que rivaliza con aquella librada entre Mr. Potts y su aborrecido colega en *Los papeles del Club Pickwick*. Mi reciente estancia en la acrópolis de los moros fue placenteramente animada por el espectáculo de esta batalla y sus vicisitudes cotidianas. Hubo en concreto una escaramuza que me tuvo encandilado. Tuvo su origen en una obra de teatro, una de esas farsas breves, tan gratas de presenciar, que a los autores españoles se les dan con una facilidad pasmosa y que los actores españoles representan con gran brillantez y animación. El montaje tuvo lugar en uno

de los teatros de la ciudad, y se granjeó elogios desmedidos, columnas enteras, por parte del crítico del diario liberal, y es que es digno de mención que los periodistas españoles de segunda fila tienen una capacidad casi inverosímil para revestir el mínimo de contenido con el máximo de verborrea. No voy a fingir que haya leído el artículo, porque era estrictamente ilegible. Sin embargo, sí lo ojeé durante el tiempo suficiente para no saber de qué trataba, ya que no trataba de nada en particular, si bien capté el sentimiento en que se inspiraba. Al día siguiente, los clericales lanzaron un contraataque. De ningún modo pensaban recomendar a sus lectores

obras de teatro de cariz inmoral: no, ellos no. Dejaban en manos de los liberales la comisión de tales infamias. Se habían sentido asqueados, aunque en modo alguno sorprendidos, al ver que la crítica de su conciudadano se deshacía en halagos y hacía el juego a la inmoralidad, hasta el extremo de ensalzar sin cortapisas… he olvidado el título de la pieza en cuestión. Ellos, por su parte, no tenían la menor vacilación a la hora de señalar que se trataba de una obra y un montaje infame. Si alguno de sus lectores deseara asistir a una obra edificante, podían recomendarles… póngase aquí el título de la traducción de una comedia de enredo inglesa, que

acababa de estrenarse en otro teatro de la ciudad. No será preciso señalar que tras leer el artículo me apresuré a comprar entradas para asistir a la farsa. La realidad, no obstante, fue una gran decepción. La infamia que tan líricamente pusieron en la picota los Padres de la Iglesia resultó un asuntillo sin ninguna enjundia; cualquier padre de familia, en Francia, podría haber llevado a sus hijos a verla por navidad. Había unos cuantos chistes sobre la pasión más tierna, un personaje al que los lazos del matrimonio le resultaban irritantes. Poco más. Volví a casa con la sensación de que no me importaría demandar judicialmente a los dueños del

periódico clerical, para que al menos me devolvieran el importe de la entrada. ¡Vaya estafadores! Y se me ocurrió que quizás todos los flageladores de las inmoralidades del pasado no hubieran sido menos fraudulentos, en sus altisonantes denuncias, que los propios periodistas de derechas que habían advertido a los granadinos para predisponerlos contra la influencia corruptora de una farsa tan ingenua. Supongamos que una máquina del tiempo pudiera transportarnos al mundo descrito con tanto relumbrón y tanto ímpetu por Juvenal, o a ese otro mundo que, al final de la época imperial, denunció Salvianus con tanto celo

cristiano (y, para los no creyentes, de un modo sumamente atractivo): tengo la poderosa sospecha de que también quedaríamos penosamente decepcionados. ¿Cómo, era tan poca cosa? Y de inmediato aprovecharíamos el billete de vuelta al París o al Nueva York del siglo XX. Y es que la verdad es que si uno habla acerca de las cosas con el lenguaje apropiado, prácticamente cualquier acto puede llegar a parecer poco menos que cualquier cosa, desde la santificación hasta la infamia. Léase a George Sand, que uno terminará convencido de que la mejor manera, la más infalible, de complacer al Creador, estriba en la satisfacción de los propios

caprichos amorosos, aun cuando se hallen centrados en un simple lacayo. Léanse, por ejemplo, los comentarios que hace Charles Maurras sobre George Sand, y uno tendrá la sensación de que la que fuera amante de Musset y de Chopin era una insaciable devoradora de hombres, y que sus doctrinas eran una tontería profundamente inmoral. Todo es mera cuestión de lenguaje. Si uno tiene poderosos sentimientos morales (o bien algo bien distinto de los sentimientos morales: mera malicia, mero deseo de descollar), y cierto talento para el empleo de un lenguaje desaforado de manera eficaz, uno bien puede hacer creer a quien sea que el mundo está

erizado, repleto de las iniquidades más pesarosas. Para quien posee el talento literario u oratorio adecuado, adoptar la moralidad más elevada es una de las profesiones mejor remuneradas que puede encontrar. Incluso en Granada. Tal como he dicho, fue el crítico del diario clerical el que aplicó sin misericordia el azote. Una vez hecho esto, la pobre farsa de turno bien podría haber sido, como poco, la *Sodoma* de Lord Rochester. Su crítica, estoy convencido, tuvo que haber duplicado los ingresos de taquilla.

Si se mira con ojos desapasionados, con los ojos de un marciano, es posible que lo más curioso de todo fuera el hecho de que el crítico de derechas que

denunció la farsa procediera a recomendar, por parecerle eminentemente moral, la comedia de enredo. La farsa, bien es verdad, trataba del adulterio, que es una de las manifestaciones del pecado mortal de la lujuria. En cambio, la comedia de enredo trataba del asesinato y el robo, que son manifestaciones de pecados no menos mortales, como la ira y la avaricia. Por si fuera poco, el asesinato y el robo acontecían, a pesar de las reglas del teatro clásico, *coram populo*, en escena, mientras el adulterio tenía lugar discretamente, entre bambalinas. Además, al menos uno de los rufianes era sin duda un personaje atractivo, al

cual toda persona joven e impresionable, dada a la adoración del héroe, hubiera encontrado justo aspirar a parecerse. Así se comprueba que el crítico de derechas recomendaba una obra moral en la que dos pecados capitales se pintaban con extrema viveza y de manera sumamente atractiva, mientras que denunciaba por infame la representación mucho menos vivaz de otro pecado capital. El juicio del crítico de derechas, de Granada, sin duda encontraría la aprobación de cualquier crítico de derechas de cualquier otra parte del mundo. Es sumamente significativo, en este contexto, que la palabra «inmoral» haya adquirido entre

los pueblos de habla inglesa un significado técnico y especializado. Cuando se dice de alguien que es un hombre muy «inmoral», no nos referimos a su rapacidad, su avaricia, su glotonería, su vanidad y su crueldad; nos referimos única y exclusivamente a su afición a pellizcar las partes más carnosas de la anatomía de su mecanógrafa, o a llevarse a cenar por ahí a las coristas. Del mismo modo, un libro «inmoral» es el que trata de actos —podrían ser incluso perfectamente lícitos, conyugales— de naturaleza sexual. Un cuadro «inmoral» es un desnudo, y ni siquiera hace falta que la pose de la modelo sea de naturaleza

específicamente amorosa. En Inglaterra al menos, un desnudo es inmoral, en términos legales, si no ha sido liberado de todo el vello superfluo. Lo que suprimen los censores de las películas nunca son los disparos, los robos, tas estafas y demás actos delictivos: son más bien los besos.

Lo que justifica la actitud bienpensante de la derecha es que el pecado capital de la concupiscencia, para la mayoría, es mucho más atractivo (lo cual resulta sumamente positivo por parte de la naturaleza humana) que los pecados mortales de la ira y la avaricia. Dando por sentada esta suposición de que la concupiscencia es perversa, los

pensadores de derechas tienen plena justificación sobre todo para discriminar en la representación de este pecado, pues tales representaciones tienen altas probabilidades de llevar a más personas al delito sexual, por comparación con las que tendrían de llevar a los delitos de violencia mediante las representaciones del asesinato y del robo.

Entre los bienpensantes de derechas, la doctrina de la perversidad inherente a la concupiscencia aún se defiende con extraordinaria vehemencia. Parnell se arruinó porque los protestantes anticonformistas que respaldaban su iniciativa por la independencia de

Irlanda se quedaron patidifusos al saber de su adulterio; las posibilidades de que estuviera implicado en una campaña de asesinatos a gran escala apenas les importó un comino. En el famoso caso de asesinato Thompson-Bywaters se nos mostró el espectáculo de una mujer apasionadamente enamorada, aunque tan respetable, tan acomodada en uno de los estratos más respetables de la sociedad, que prefirió asesinar a su esposo antes que irse a vivir abiertamente y en pecado con su amante. Bywaters y la señora Thompson fueron condenados a la horca, patéticos mártires de un sistema ético que otorga la palma de la inmortalidad al pecado de la

concupiscencia. Un ejemplo más reciente servirá para confirmar mi tesis. A los pocos días de marcharme de Granada encontré un ejemplar de la edición parisina del *Chicago Tribune*, que llegaba con retraso a Andalucía, y tuve conocimiento de que un infortunado individuo de California había sido condenado a cincuenta años de cárcel por haber violado a una damisela. Es evidente que violar a una joven es un delito intolerable que hay que tratar con toda firmeza, pero cuando se trata de cincuenta años de cárcel, en fin, la verdad, ¿no es excederse un tanto en la firmeza? La idea que tengo de un castigo adecuado para los violadores sería más

bien la de someterles a su vez a la violación por parte de una o dos docenas de recias féminas activas. En un libro fascinante, *La vida sexual de los salvajes*[18] (infinitamente más sensata, higiénica y moralmente, que la vida sexual de las damas y los caballeros de Occidente), el profesor Malinowski describe el tratamiento a que se ven sometidos los delincuentes masculinos en materia sexual, a manos de las mujeres de ciertas tribus de las Islas Trobriand. No será preciso que entre en detalle; baste decir que los métodos de las señoras de Trobriand son desmedidamente drásticos. Apunto que tales métodos deberían emplearse, por

parte de una banda bien escogida de féminas ejecutoras, en todos aquellos hombres cuya culpabilidad en la violación de una persona del sexo opuesto quedara demostrada. Me sigue pareciendo muy dudoso que cualquier hombre al que se haya castigado de este modo sea capaz de cometer de nuevo el mismo delito. Claro que la justicia profesional nada tiene que ver con la justicia poética: dicho de otro modo, no es sensata, pues los castigos no se adecúan a los delitos. Los violadores son condenados a la cárcel; en California, a lo que se ve, por espacio de medio siglo. Una condena de semejante enormidad sólo es posible en

una sociedad en la que la palabra «inmoral» ha terminado por denotar de un modo casi exclusivo los actos de naturaleza sexual. Los actos sexuales incorrectos se corresponden, en ciertas sociedades contemporáneas, con la expresión de opiniones heréticas en la Europa católica y protestante (en sus comienzos), durante la época de la fe.

Hay indicios de que la escala de valores de nuestro sistema ético está experimentado una modificación gradual. En grandes sectores de la sociedad contemporánea, la importancia de los actos sexuales se ha minimizado de forma incluso indebida. Al mismo tiempo, el desagrado ante toda forma de

crueldad parece ir constantemente en aumento, así como cierta ternura de conciencia (preñada de consecuencias importantísimas) en lo tocante a las manifestaciones de la avaricia y del amor por el dinero, cada vez más notoria. La Iglesia católica medieval profesaba un odio apasionado por el amor al dinero, y empleó todas las armas de su arsenal espiritual y temporal para impedir que los hombres se complacieran con demasiadas libertades en este pecado. Con Calvino y los protestantes posteriores, la actitud cristiana hacia el dinero experimentó una gran transformación. Revivió esa idea del Antiguo Testamento según la

cual la prosperidad era síntoma de virtud (y sin duda lo es, si uno limita la virtud a la prudencia, la laboriosidad, la capacidad de ahorro, etcétera). Hoy, con la influencia de los socialistas, los tolstoianos, los william-morrisianos y los demás protestantes modernos, todos en contra del industrialismo, ha comenzado a notarse una cierta reacción contra los criterios medievales de la moralidad económica. Podría darse el caso de que no esté muy lejos la hora en que la herejía más odiada a ojos de todas las personas de derechas deje de ser amorosa para ser explícitamente económica, la hora en que cincuenta años tras las rejas sea el destino que

aguarde a los excesivamente adinerados, no a los excesivamente ardientes en materia de sexo. Que tal estado de hechos sea preferible al modo en que son las cosas hoy en día es algo que no puedo decir; será diferente, eso sí. Sólo puedo estar seguro de eso. Hoy está de moda llamar progreso a todos los cambios. Yo prefiero el nombre antiguo, menos presuntuoso y laudatorio.

IV

El esnobismo de la estupidez y la ignorancia

En *Adiós a las armas*, Hemingway se aventura —una sola vez— a hacer mención de uno de los maestros antiguos. Hay una frase de una admirable expresividad (pues justo es decir que Hemingway es un escritor sumamente sutil y sensible), una sola frase, nada más, a propósito de «los amargos agujeros de los clavos» que se ven en las manos y los pies del Cristo de Mantegna; acto seguido, muy rápida, rapidísimamente, como si lo sobrecogiera su propia temeridad, el

autor sigue adelante (tal como la señora Gaskell hubiera seguido presurosa de largo, caso de que de algún modo inexplicable se hubiera visto traicionada por sí misma y hubiera hecho mención de un retrete), sigue adelante avergonzado, para hablar una vez más de cosas más terrenales.

Hubo una época, no hace de esto tanto tiempo, en que los seres humanos carentes de educación y rayanos en la estupidez más completa aspiraban a que se les tuviera por personas cultas e inteligentes. La corriente de esa aspiración ha invertido su curso. Ahora, en modo alguno es infrecuente encontrarse con personas cultas e

inteligentes que se desviven por fingir una rematada estupidez y por disimular a toda costa el hecho incuestionable de que han recibido una buena educación. Hace veinte años aún era un cumplido decir de un hombre que era listo, culto, que le interesaban los asuntos del intelecto. Hoy, la «alta cultura» es algo que se emplea como insulto. No cabe duda de que es una transformación significativa.

En la sociedad anglosajona decente es preferible que nadie nos tilde de pertenecer a la «alta cultura». En tal caso, ¿qué se trata de ser? Mejor dicho, toda vez que los imperativos categóricos del esnobismo y la convención están

implícitos, ¿qué es lo que debe uno ser? En los Estados Unidos uno ha de ser visiblemente, a voz en cuello, cual si de un borrachín se tratara, una «buena mezcla». El inglés refinado en cambio deplora todo lo que sea vocinglero y chillón; cualquier mezcla de buen tono, en el ambiente de alcurnia que prima en la isla, ha de llevarse a cabo con el refinamiento de la superioridad, con el talante de los colegios privados. El inglés y la inglesa ideales son esos dos jóvenes deliciosos, casados, que son de modo permanente héroe y heroína de todos los chistes no agresivos que se publican en *Punch*. Ganan unas mil libras al año y posiblemente tienen dos

hijos, que continuamente emiten los comentarios más dulces que se pueda imaginar, al estilo de J. M. Barrie. Son, por descontado, dos chavales deliciosos, lo mejor de lo mejor en su género; en cuanto a su sentido del humor, la verdad es que no tiene precio. Si encuentran un par de carcomas en el jardín, de inmediato bautizan a los dos gusanos con los nombres de Agatha y Archibald: cualquiera estará de acuerdo en que no puede haber cosa más divertida. En efecto, queda de manifiesto tan constantemente su sentido del humor que uno casi siente la tentación de creer que no se toman nada en serio, pero eso sería un error, pues

estos dos encantadores bromistas llevan en el corazón la marca del contraste y poseen el instinto más apto y genuino de la clase media alta en lo que respecta a todas las cosas y al mundo entero, incluidos los seres pertenecientes a la alta cultura, por los cuales profesan un saludable desprecio muy de colegio privado, si bien entreverado por un temor secreto e inquietante.

¡Qué dos criaturas deliciosas, qué valor tan incalculable! A sus semejantes pertenece nuestro reino de los cielos anglicano. «Id e imitadlos», ordena el imperativo categórico. Yo hago todo lo posible por conformarme a la norma, pero cuando se me acercan criaturas tan

adorables, de valor tan incalculable, descubro que sólo obedezco a la primera parte del mandamiento y me marcho a toda la velocidad que me permiten las piernas.

¿A qué debemos estos dos esnobismos característicos y, añadiría yo, tan modernos, el esnobismo de la estupidez y el esnobismo de la ignorancia? ¿Qué es lo que lleva a tantos de nuestros contemporáneos a ansiar que se les considere meras personas de baja cultura? A menudo me lo he preguntado. He aquí, por lo que puedan valer, las conclusiones a las que tales especulaciones me han llevado.

El esnobismo de la estupidez y el

esnobismo de la ignorancia son frutos de la educación universal. De ahí, ya que no pueden existir frutos si no existen los árboles, su recentísima aparición en escena. El árbol de la educación universal fue plantado hace tan sólo cincuenta años. Es ahora cuando empieza a dar fruto.

Con el antiguo orden de las cosas, algunas personas que podrían aprovecharse de la educación seguían careciendo de ella; otras, incapaces de sacar partido de una escolarización paciente y compleja, eran a pesar de los pesares, gracias al hecho de haber nacido de alta cuna, personas educadas con dificultad. No obstante, y en

conjunto, todo el que podía sacar partido de una educación decente en general era escolarizado. Y es que por norma general todos los que pueden sacar partido de la educación —unos en la infancia, otros en la adolescencia— tienen el intenso deseo de educarse. Cuando un deseo posee la intensidad suficiente, por lo general suele cumplirse. En la época medieval, las clases educadas probablemente comprendían una justa proporción de individuos capaces de obtener partido de su educación (al menos del género masculino), entresacados del grueso de la población. El mérito que tiene un sistema de educación universal es que

otorga a todo el que sea capaz de aprovechar su educación la oportunidad de recibir la escolarización gracias a la cual mejor podrán beneficiarse tanto ellos como posiblemente la sociedad. Al mismo tiempo, sin embargo, incrementa de manera desmedida el número de los que no pueden sacar partido de la educación, a pesar de lo cual reciben una escolarización más o menos compleja.

Cuando la cultura se hallaba circunscrita a unos pocos, poseía un valor de singular rareza equiparable al de las perlas o el caviar. Las edades de oro del esnobismo cultural fueron las edades oscuras de la educación. Cuando

por fin recibió el grueso de la población la educación que, cuando estuvo circunscrita a unos pocos, había parecido un bien precioso, de una eficacia sensacional, fueron mayoría los que descubrieron enseguida que ese don no era tan valioso como habían dado en suponer. A decir verdad, no contenía nada digno de mención. Y, efectivamente, la cultura obviamente no contiene nada que valga la pena al menos para la mayoría de los hombres y las mujeres: nada en absoluto, ni satisfacciones espirituales ni compensaciones sociales. Si no hay satisfacción espiritual es porque la mayoría de la gente, tal vez por fortuna,

no está dotada de la mentalidad curiosa de aquellos que son capaces de extraer placeres de las abstracciones y las irrealidades de una educación liberal; si no existe compensación social es porque en un mundo en el que todos han recibido una educación, el mero hecho de haber sido escolarizado deja de ser automáticamente la clave de acceso al éxito. En un sistema de educación universal, las compensaciones sociales tienden a recibirlas sólo aquellos que tienen talento, amén de haber sido escolarizados. La mayoría, escolarizada pero carente de talento, se encontrará en tan mala situación como lo estaba anteriormente.

Los profesionales de la democracia siguen prescribiendo la educación, y más educación incluso, cual si fuera el remedio a todos los males que afectan al individuo y la sociedad. Para tales personas, da la impresión de que la educación es más que una simple medicina: es una suerte de elixir mágico. Basta con que el hombre ingiera la dosis suficiente para transformarse en algo sobrehumano.

«Damas y caballeros», empieza a decir muy en serio el charlatán… El público le escucha más bien con apatía, pues son cosas que ya han oído antes. Sin embargo, cuando el benefactor de la humanidad toda hace entrega de otro

frasco de su pócima, lo aceptan, ingieren su dosis, esperan confiados a que surta efecto. Por lo común, tales efectos son inexistentes. Alguien se echa a reír. «Esto no sirve de nada», comenta una voz más bien vulgar. Indignado, el benefactor de la humanidad aporta testimonios auténticos de John Stuart Mill, Francis Bacon y Santo Tomás de Aquino. Es en vano. El gentío no se los cree. ¿Por qué iba a creer nada? Tiene experiencia personal de la ineficacia del elixir. «Esto no sirve de nada», repite la voz vulgar con resentimiento. El esnobismo de la estupidez y la ignorancia comienzan a tomar cuerpo.

La educación universal aún está en

pañales, pero es de ver qué tamaño han adquirido los frutos de ese árbol tan joven. La rapidez de su crecimiento nos sorprenderá menos cuando tengamos en cuenta con qué amor, con qué esmero se ha criado. La educación es la que ha generado esos frutos; ahora bien, a la industria corresponde el crédito de esa nutrición consciente e inteligente.

Si debido a algún milagro se llegaran a realizar los sueños de los partidarios acérrimos de la educación, y la mayoría de los seres humanos comenzaran a interesarse de un modo exclusivo por los asuntos del intelecto, la totalidad del sistema industrial se desmoronaría al instante. Habida cuenta

de la maquinaria moderna, no puede existir la prosperidad industrial si no es con la producción en masa. La producción en masa es imposible sin un consumo masivo. Manteniéndose iguales otros factores, el consumo varía en proporción inversa a la intensidad de la vida intelectual. Un hombre al que interesen de modo exclusivo los asuntos del intelecto se dará por contento (según la acuñación de Pascal) con estar tranquilamente sentado en una habitación. Un hombre que no tenga el menor interés por los asuntos del intelecto se aburrirá mortalmente si ha de permanecer tranquilamente sentado en una habitación. A falta de

pensamientos con los cuales distraerse, debe adquirir objetos que ocupen ese lugar; incapaz de viajar mentalmente, ha de desplazarse físicamente. Dicho en breve, es el consumidor ideal, el consumidor masivo tanto de objetos como de transportes.

Ahora bien, es evidente que el interés de los productores industriales consiste en alentar al buen consumidor y desanimar al malo. Esto es algo que se lleva a efecto por medio de la publicidad, por medio de la desmedida propaganda de los periódicos, que siempre se pliegan agradecidos a todo el que desee anunciarse en sus páginas. Quienes permanecen tranquilamente

sentados en una habitación, sin más que sus pensamientos por toda compañía y quizás un libro para entretenerse, son representados como individuos miserables, ridículos e incluso inmorales. La felicidad es producto del ruido, de la compañía, del movimiento, de la posesión de objetos. Cuanto más ruido escuche uno, cuantas más personas tenga alrededor, cuanto más deprisa se desplace, cuantos más objetos posea, más feliz será: más feliz y más normal, más virtuoso. En el moderno estado industrial, las personas de la alta cultura, al ser malos consumidores, son malos ciudadanos. ¡Larga vida a la estupidez y la ignorancia!

Protegidos por la propaganda de los industriales, los frutos de la educación universal han brotado y se han henchido como coles al sol perenne de un verano ártico. Los nuevos esnobismos de la estupidez y la ignorancia tienen al día de hoy la fuerza necesaria para plantar batalla al menos en términos de igualdad contra el esnobismo cultural de antaño. Aunque sea un absurdo anacronismo, el esnobismo cultural de antaño a pesar de todo sobrevive con bravura. ¿Caerá ante el empuje de sus enemigos? Y, aún más importante, ¿caerá también la cultura que tan heroica como ridículamente representa? Tengo la esperanza, e incluso me aventuro a pensar, que no ha

de ser así. Siempre habrá unos cuantos para los cuales los asuntos del intelecto tengan tal importancia vital que no querrán, no podrán permitir que desaparezcan.

«¿Acaso existirán siempre personas así?», me pregunta un demonio burlón. ¿Y el incremento anual de los deficientes mentales? ¿Y qué hay de la demostración de R. A. Fisher[19], según la cual una sociedad que mide el éxito en términos puramente económicos ha de eliminar de un modo fatal e ineludible toda capacidad que esté por encima de lo normal?

Pasemos por alto la ironía de ese demonio; mejor dicho, esperemos

piadosamente que pueda hacerse algo antes de que sea demasiado tarde. Entretanto, arrecia cómicamente la batalla entre los esnobismos en liza. Aún es una batalla de pacotilla; aún no se ha iniciado una verdadera persecución de la alta cultura. Estamos a salvo. Ahora bien, tal como son las cosas, empieza a haber deserciones y traiciones en masa. El desdén de Calibán es suficiente para avergonzar a cientos de personas de la alta cultura, que llegan a desmentir su naturaleza y su educación.

«—Eres un hombre culto —señala acusador Calibán—. Eres inteligente.

»—¡No, qué va! ¿Cómo puedes

decir tal cosa?

»—He oído de modo inequívoco la palabra “Mantegna”.

»—¡Imposible!

»—De veras, la he oído. —Calibán es inexorable.

El hombre culto menea la cabeza.

»—En tal caso, ha tenido que ser un *lapsus linguae*. Lo que quise decir es “ginebra”».

El nuevo romanticismo

A los románticos les ha tocado en

suerte recibir toda clase de reproches. Los clasicistas les echan en cara su histérica extravagancia. Los partidarios del realismo los han tildado de mentirosos y timoratos, o les afean su falta de valor para afrontar las verdades ingratas. Los moralistas menoscaban su exaltación de la pasión y las emociones. Los filósofos denuestan sus prejuicios contra la razón, su propensión al misticismo fácil. A los socialistas y los defensores de la autoridad establecida les irrita, por no decir que les repugna su individualismo recalcitrante. Cada uno de sus enemigos los ha zaherido con su arma predilecta. Claro es que estas armas arrojadizas bien pueden volverse

contra quien las esgrime. A los clasicistas, los románticos podrían responder con el argumento de que son obtusos, presa de la frialdad del raciocinio; a los realistas, replicar aludiendo a su exclusiva preocupación por la inmundicia y el afán de lucro; a los moralistas, que es absurdo su ideal meramente represivo, puesto que siempre ha fracasado; a los filósofos, que su famosa Razón Pura no les ha acercado a la solución del acertijo cósmico más de lo que les acercaría el Instinto Puro que pueda tener una vaca; a los autoritarios y los socialistas, que su tiranía de estado y su colectivismo son cuando menos tan antinaturaleza como el

individualismo ilimitado. Que riñan entre sí la olla y el caldero, que tienen proverbialmente el mismo color, y están por igual tiznados. La mayoría de los enemigos del romanticismo son, a su manera, tan extravagantes y unilaterales (léase: románticos) como los románticos mismos.

Las actividades de nuestra época son tan inciertas como variadas. No existe una sola tendencia artística o filosófica que predomine sobre las demás. Hay una babel de conceptos y teorías en conflicto. Sin embargo, en medio de esta confusión generalizada cabe la posibilidad de reconocer una curiosa y significativa melodía que se repite en

distintas claves, ejecutada por medio de instrumentos diversos, en todas y cada una de las babeles subsidiarias. Es la melodía de nuestro romanticismo moderno.

De inmediato habrá quien proteste y argumente que no hay época menos parecida a la de los genuinos románticos que la nuestra. Con tal objeción me apresuro a mostrarme de acuerdo. El romanticismo moderno nada tiene que ver con el romanticismo de Moore, de Musset y Chopin, por no hablar del romanticismo de Shelley, Victor Hugo o Beethoven. A decir verdad, es más bien todo lo contrario. El romanticismo moderno es el romanticismo antiguo

vuelto completamente del revés. El más de entonces es el menos de ahora; lo que era otrora negro hoy es blanco. Nuestro romanticismo es el negativo fotográfico del que floreció durante los años análogos del siglo pasado.

Es en la esfera de la política donde más salta a la vista la diferencia entre ambos romanticismos. Los revolucionarios de hace cien años eran demócratas e individualistas. Para ellos, el supremo valor político no era otro que la libertad personal que Mussolini ha tildado de cadáver putrefacto y que los bolcheviques menosprecian por ser un ideal inventado por y para la burguesía ociosa. Los hombres que

defendieron la aprobación de la ley inglesa de la Reforma en 1832, los que orquestaron la revolución parisina de 1830, eran liberales: el individualismo y las libertades eran las conquistas que en definitiva perseguían a ultranza. La meta de la Revolución Comunista en Rusia era de hecho la privación de todos los derechos del individuo, al cual había que despojar de todo vestigio de libertad personal (incluida la libertad de pensamiento y el derecho a ser dueño de un alma) y la transformación del hombre en un componente más de la célula del gran «Hombre Colectivo», ese monstruo mecánico y cínico que, al cumplirse el milenio del bolchevismo, habrá de

ocupar el lugar de las hordas indisciplinadas, de los individuos «lastrados por el alma» que al día de hoy pueblan la tierra. Para el bolchevique hay algo repugnante e indecoroso en el espectáculo de algo tan «caóticamente vital», tan «místicamente orgánico» como es el individuo dotado de alma, de gustos personales, de talento especial. Los individuos han de estar organizados a partir de la existencia misma; el estado comunista no precisa de hombres, sino de engranajes y ruedas dentadas en la inmensa «maquinaria colectiva». La utopía soñada por el idealista bolchevique en nada se diferencia de una de las fábricas de

Henry Ford. A sus ojos, no es suficiente con que los hombres pasen tan sólo ocho horas al día sumidos en la disciplina del trabajo. Fuera de la fábrica, la vida ha de ser una réplica exacta de la vida en su interior. El ocio ha de estar tan rigurosamente organizado como el trabajo mismo. Sólo es posible ingresar en el Reino de los Cielos que predica el cristianismo si el hombre se ha convertido en un niño chico; para entrar en el paraíso terrenal de los bolcheviques, deberá convertirse en una máquina.

No sea que alguien dé en suponer que he caricaturizado la doctrina del comunismo: remito a mis lectores a los

numerosos documentos originales que cita Herr Fülop-Miller en su interesantísimo libro sobre la vida cultural en la Rusia Soviética, *Espíritu y rostro del bolchevismo*. Se trata de documentos que ponen de relieve con suficiente claridad que las doctrinas políticas elaboradas por Lenin y sus seguidores son la antítesis del liberalismo revolucionario que preconizaba Godwin y que fue objeto de toda suerte de ditirambos por parte de Shelley, hace ya cien años: Godwin y Shelley creían en el individualismo puro. Los bolcheviques creen en el colectivismo puro. Cualquiera de ambas creencias es tan extravagante como su

opuesta. Los hombres no pueden vivir al margen de la sociedad, desprovistos de organización; asimismo, no pueden vivir desprovistos de una cierta porción de intimidad y de libertad personal. El idealismo exclusivista de Shelley niega hechos obvios y elementales de la biología humana y de la necesidad económica. El materialismo exclusivista de Lenin niega hechos no menos obvios y primarios en las experiencias espirituales inmediatas de los hombres. Los liberales revolucionarios se mostraban románticos a ultranza en su negativa a reconocer que el hombre era un animal social, amén de estar dotado de alma individual. Los bolcheviques

son románticos en su negación de que el hombre sea nada más que un animal social, susceptible de ser transformado en una máquina perfecta mediante el adiestramiento idóneo. Ambas posturas pecan de extravagancia y son unilaterales. El romanticismo moderno de ningún modo se reduce a su presencia en Rusia o en el terreno de la política. El comunismo no se ha impuesto en ninguna parte más allá de las fronteras de Rusia; sin embargo, el romántico menosprecio de los valores espirituales e individuales que es propio de los bolcheviques ha afectado en mayor o menor medida al arte y la literatura «jóvenes» de todos los países de

Occidente. Así, la totalidad de la tendencia «cubista» en el arte moderno (a partir de la cual resulta grato advertir que los pintores y escultores se van apartando de un modo generalizado) es profundamente sintomática de esa revuelta en contra del alma y del individuo a la cual los bolcheviques han dado expresión práctica y política, amén de artística. Los cubistas eliminaban intencionalmente de su arte todo aquello que oliera a «misticismo orgánico» para sustituirlo por la solidez de la geometría. Eran enemigos de toda «sentimentalidad» (una de las palabras preferidas en la panoplia de los insultos preferidos por los bolcheviques), de

todo lo que fuese mera literatura, esto es, de todos los valores espirituales e individuales que dan significado a la vida del propio individuo. El arte, según su proclama, es mera cuestión de forma. Un cuadro cubista es aquel que ha hecho omisión de todo lo que pudiera apelar al alma del individuo. Tiene por destino exclusivo (y muy a menudo, reconozcámoslo, se destina con auténtica destreza) a un abstracto «Homo Aesteticus» que mantiene con el ser humano complejo y real una relación muy análoga a la que con él mantiene el «Homo Oeconomicus» de los socialistas, o el ingrediente mecanizado del Hombre Colectivo que pregonan los

bolcheviques.

La deshumanización del arte propia del cubismo muy a menudo viene acompañada por una admiración romántica y sentimental que tiene por objeto a las máquinas. Hay fragmentos de maquinaria pródigamente esparcidos por toda la pintura moderna. No son pocos los escultores que laboriosamente tratan de reproducir las formas inventadas por los ingenieros. La ambición de los arquitectos de vanguardia es la construcción de habitáculos que no se diferencien de las fábricas; según palabras de Le Corbusier, una casa es «una máquina para vivir en ella».

Los escritores «jóvenes» tienen tanto aprecio por las máquinas como los «jóvenes» artistas. ¡Qué ditirambos en loor de las máquinas no habrán surgido, en verso libre, a partir del Medio Oeste norteamericano! En el continente europeo, los escritores de vanguardia han inventado a su antojo —y para su propia delectación— Chicagos y Nueva Yorks enteros, de fábula, en los que cada casa es un rascacielos y cada rascacielos una fábrica repleta de ruedas que giran sin cesar, en los que hay trenes elevados por cada calle, aviones que sobrevuelan cada chimenea, anuncios de neón en cada tapia, automóviles que no bajan de los noventa

kilómetros por hora, el estruendo de setenta pandemóniums. He aquí una somera traducción de los versos que dedica Mayakovsky a Chicago:

Chicago: ¡ciudad
edificada sobre una tuerca!
¡Ciudad electro-dínamo-mecánica!
¡En forma de espiral,
sobre un disco de acero,
con cada campanada
gira sobre sí!
¡Cinco mil rascacielos,
soles de granito!
Las plazas,
con sus kilómetros de

altura,
galopan por el cielo,
hormigueantes, llenas de millones
de hombres tejidos de cables de acero,
Broadways voladores…

La descripción de Oriente que plasma Thomas Moore (1779-1852) en su poema *Lalla Rookh* se queda corta frente al romanticismo fantástico y desbocado de estos versos.

La pasión por las máquinas, tan característica del arte moderno, es una suerte de regresión a lo que bien podríamos llamar una segunda

adolescencia. A los doce años estábamos todos locos por las locomotoras, los barcos de vapor, las herramientas y la mecánica. Todos ambicionábamos ser maquinistas, fogoneros o lo que fuera, con tal de que nuestro trabajo entrañase un contacto constante con la máquina adorada. No obstante, a medida que crecíamos, la mayor parte de nosotros descubrimos que el alma humana es más extraña y más interesante que el más complejo de los mecanismos. El artista moderno parece haber decrecido en vez de madurar; han hecho una regresión las preocupaciones de su infancia. Trata de ser un primitivo. Ése era el caso, según

cabe recordar, de un romántico como Rousseau. Sin embargo, así como el buen salvaje de Rousseau era noble, refinado e inteligente, el primitivo al que nuestros artistas modernos quisieran parecerse es una mezcla entre el apache de los barrios bajos, el negro africano y el escolar quinceañero. Nuestros modernos Rousseaus desprecian la psicología (¡con qué virulencia atacaron a Proust todos los jóvenes vanguardistas parisinos!); menoscaban la metafísica en cualquiera de sus formas, desprecian la razón y el orden, y aunque de forma harto ilógica siguen escribiendo y pintando, consideran toda forma de arte como una pérdida de tiempo. La vida

ideal, a sus ojos, ha de estar llena de bullicio, deportes, ruidos, maquinaria y agitación social.

Personalmente, no siento el menor aprecio por ninguno de los romanticismos. Si fuese absolutamente necesario que eligiera entre ambos, creo que me quedo con el antiguo. Una exageración del significado del alma y del individuo, a expensas de la materia, la sociedad, la maquinaria y la organización colectiva, me parece una exageración bien encaminada. El nuevo romanticismo, en la medida en que se me alcanza a entender, se encamina de cabeza hacia la muerte. (Claro que lo que yo llamo muerte sin duda será la

vida para los nuevos románticos, y a la inversa). No: si me fuera dado elegir, no elegiría ninguno de los dos romanticismos. Votaría por la adopción de una línea intermedia entre ambos. La única filosofía de la vida que tiene alguna posibilidad de resultar permanentemente valiosa es la filosofía que tenga en consideración todos los hechos, los del espíritu y la materia, los del instinto y el intelecto, los del individualismo y la sociabilidad. El sabio se ahorrará ambos extremos románticos y elegirá la dorada medianía de la realidad.

Esnobismos selectos

Todos somos esnobs respecto de alguna cosa. Y casi se tiene la tentación de añadir que no hay absolutamente nada acerca de lo cual no puedan ser esnobs los hombres. Claro que sin duda sería una exageración. Existen ciertas enfermedades que desfiguran a quien las padece, enfermedades mortales, en torno a las cuales probablemente nunca haya existido el menor asomo de esnobismo. Por ejemplo, no logro concebir que exista el esnobismo de la lepra. Otras enfermedades más pintorescas, aun cuando sean peligrosas, y otras no tanto,

en especial cuando son enfermedades propias de los ricos, pueden ser y con frecuencia son fuente de no pocos esnobismos que se pregonan a bombo y platillo. He conocido a varios adolescentes esnobs de la tuberculosis —o consunción, como suelen decir—, convencidos de que nada tan romántico como marchitarse en la flor de la juventud, como les sucediera a Keats o a Marie Bashkirtseff[20]. Por desgracia, las etapas finales de la agonía por tuberculosis son infinitamente menos románticas de lo que parecen dar en suponer esos esnobs de la consunción. Para todo el que haya contemplado esas etapas finales, la complaciente

poetización de esos adolescentes ha de resultar tan exasperante como profundamente patética. En el caso de los esnobs de otras enfermedades más comunes, que pretenden sobresalir del común precisamente por sufrir una de las enfermedades de los adinerados, la exasperación tampoco se atempera por medio de una gran simpatía. Las personas que disfrutan de ocio suficiente, por no hablar de suficiente salud, y que van de viaje de un balneario a otro, de un doctor a otro, sobre todo si sus consultas están de moda, en busca de alguna cura a una enfermedad problemática (que, en la medida en que de veras sean reales, probablemente

tienen su fuente en los excesos alimenticios), no pueden esperar de nosotros que seamos demasiado solícitos en nuestra generosidad y compasión.

El esnobismo de la enfermedad no es sino uno más entre la gran multitud de esnobismos existentes, de los cuales ora unos, ora otros ocupan un lugar de particular orgullo en la estima general. Y es que los esnobismos tienen flujos y reflujos, suben y bajan como las mareas; sus imperios ascienden, declinan y caen de acuerdo con la costumbre sempiterna de la historia. Los que hace cien años eran esnobismos de buen tono, hoy están pasados de moda. Así, el esnobismo de

la familia anda de capa caída por todas partes. El esnobismo de la cultura, todavía con fuerza, ha de luchar ahora contra un esnobismo que prima la baja cultura o la escasez de la misma de un modo organizado y activo, y también contra un esnobismo de la ignorancia y de la estupidez que, en la medida en que se me alcanza, es algo que no tiene parangón a lo largo de la historia. No menos característico de nuestra época es el esnobismo de la bebida, nacido a resultas de la ley seca imperante en los Estados Unidos. Las maléficas influencias de este esnobismo se extienden rápidamente por todo el mundo. Incluso en Francia, donde la

existencia de una amplia variedad de vinos deliciosos hasta la fecha había impuesto la prudencia en la degustación y el conocimiento de los caldos, y había incluso conducido a la consideración del mero ejercicio de beber por beber como algo parecido a un brutal solecismo, incluso en Francia el esnobismo norteamericano del alcohol y sus detestables circunstancias concomitantes —el gusto por los alcoholes duros en general y por los cócteles en particular— se abre paso entre los adinerados. El esnobismo de la bebida ha hecho que sea socialmente permisible, y en ciertos círculos incluso digno de respeto, que los hombres de

buena educación y (he aquí la novedad) también las mujeres de buena educación y de todas las edades, entre los quince y los setenta años, aparezcan en estado de embriaguez como si tal cosa, si no en público sí en la templada intimidad de una fiesta privada.

El esnobismo de la modernidad, aunque no sea exclusivo de nuestra época, ha llegado a adquirir una importancia sin precedentes. Las razones de que así haya sido son sencillas: son de índole estrictamente académica. Gracias a la maquinaria moderna, la producción sobrepasa con creces el consumo. La primera condición de nuestra prosperidad

industrial estriba en organizar el despilfarro entre los consumidores. Cuanto antes tire a la basura el consumidor el objeto que acaba de comprar, cuanto antes compre otro, mejor para quien lo produce. Al mismo tiempo, faltaría más, el productor ha de aportar su grano de arena y producir solamente bienes perecederos. «El que construya un rascacielos que vaya a durar más de cuarenta años es un traidor a la industria de la construcción». Son palabras de un gran contratista norteamericano. Donde dice rascacielos, póngase automóvil, un par de botas, un conjunto de ropa de vestir, etc., y donde dice cuarenta póngase un año o dos, seis

meses: así tendremos el evangelio de cualquiera de los líderes de la industria moderna. El esnob de la modernidad, evidentemente, es el mejor amigo del industrial, pues los esnobs de la modernidad tienden como es natural a despojarse de sus viejas pertenencias para comprar otras nuevas a un ritmo mucho mayor que el de los que no son esnobs de la modernidad. Por consiguiente, al industrial le interesa fomentar ese esnobismo, y de hecho así lo hace —a grandísima escala, con ganancias de muchos millones cada año —, por medio de la publicidad. Los periódicos hacen lo indecible por ayudar a quienes les ayudan a subsistir;

a la inundación publicitaria se añade otra inundación proveniente de otros medios de propaganda, pagados no de un modo tan directo, en pro del esnobismo de la modernidad. Al público se le enseña que ponerse al día de continuo es uno de los primeros deberes del hombre. Con docilidad, acepta una sugerencia tantas veces reiterada. Ahora todos somos esnobs de lo moderno.

Muchos de nosotros también somos esnobs del arte. Existen dos variedades de este esnobismo: la platónica y la no platónica. Los esnobs del arte más claramente platónicos son los que meramente «se interesan» por el arte. Los no platónicos van más allá, y de

hecho adquieren obras de arte. El esnobismo del arte en términos platónicos es una ramificación del esnobismo cultural; el no platónico es un híbrido, una mula, ya que se trata a la par de una subespecie del esnobismo cultural y del esnobismo de las pertenencias. Una colección de obras de arte es una colección de símbolos culturales, y los símbolos culturales aún comportan un notorio prestigio social: por eso, también es una colección de símbolos de la riqueza. Una colección de arte puede representar el dinero con más eficacia que toda una flota de automóviles.

El valor que encierra el esnobismo

del arte para los artistas vivos es muy considerable. Ciertamente, la mayoría de los coleccionistas sólo coleccionan obras de artistas ya muertos, pues un cuadro de un maestro antiguo es una inversión más segura y un símbolo cultural más sacrosanto que la de un maestro moderno. Pero algunos esnobs del arte también son esnobs de la modernidad. Y son suficientes, sumados a esos contados excéntricos a los que les gustan las obras de arte por lo que son, para proporcionar a los artistas vivos un medio de subsistencia.

El valor del esnobismo en general, su razón de ser desde el punto de vista del humanismo, consiste en el poder que

tiene para estimular la actividad. Una sociedad repleta de esnobismos es como un perro cargado de pulgas: es poco probable que llegue a un estado comatoso. Todos los esnobismos exigen a sus devotos esfuerzos incesantes, sucesivos sacrificios. El esnob social ha de estar de continuo a la caza de leones; el esnob de la modernidad nunca podrá descansar de su empeño por mantenerse al día. Los médicos suizos, lo mejor de cuanto se haya pensado o se haya dicho, han de ser preocupación de día y de noche de todos los esnobs, respectivamente, de la enfermedad y de la cultura.

Si consideramos que la actividad es

en sí misma positiva, habremos de dar por buenos todos los esnobismos, pues todos ellos son acicates para la actividad. En cambio, si —con el budismo— consideramos toda la actividad que se desarrolle en este mundo ilusorio como algo pernicioso, hemos de condenar de antemano todo esnobismo. Supongo que la mayoría adoptamos una postura situada a mitad de camino entre ambos extremos. Tenemos por buenas unas actividades, otras por indiferentes, algunas por manifiestamente malas. Daremos aprobación sólo a aquellos esnobismos que exciten lo que entendemos por actividades positivas; los demás, los

toleraremos o los detestaremos. Por ejemplo, la mayoría de los intelectuales de profesión verán con buenos ojos el esnobismo cultural (aun cuando sientan un intensa repugnancia ante cada uno de los esnobs de la cultura tomados individualmente), porque impulsa a los hipócritas a prestar al menos cierto homenaje a los asuntos del intelecto, de modo que contribuye a que el mundo sea menos peligroso e inseguro para aquellas ideas que de otro modo correrían en grave riesgo. Un fabricante de automóviles, por su parte, pondrá el esnobismo de las pertenencias por encima del esnobismo cultural; hará todo lo posible por convencer a todo el

mundo de que quienes menos pertenencias tienen, sobre todo si son pertenencias de motor y cuatro ruedas, son inferiores a quienes tienen más pertenencias automotrices. Y así sucesivamente. Cada jerarquía culmina con su papa particular.

La industria de la belleza

La única industria norteamericana a la que no ha afectado la reciente depresión del comercio es la industria de la belleza. Las mujeres

estadounidenses siguen gastando en sus caras y en sus cuerpos tanto como gastaban antes de la recesión: unos tres millones de libras esterlinas por semana. Se trata de datos y de cifras que son «oficiales». Se les puede tener por una verdad sustancial. Al contemplarlos, sólo me sorprendió la relativa pequeñez de las cantidades que se gastan en este concepto. A partir del prodigioso número de anuncios de cosméticos y de productos de belleza que contienen las revistas norteamericanas había imaginado yo que el negocio de la apariencia personal debía de ser uno de los más voluminosos de la industria norteamericana, prácticamente a la par,

o muy poco por debajo, del contrabando de licor y del crimen organizado, o del cine y de la automoción. Con todo, ciento cincuenta y seis millones de libras al año es una bonita suma. Duplica con creces el producto interior bruto de la India, si mal no recuerdo.

Desconozco cuáles son las cifras equivalentes en Europa. Sin duda que son muy inferiores. Europa es pobre, y el coste del mantenimiento de una cara bonita puede ser similar al de un Rolls Royce. El máximo al que aspiran las europeas es a lavarse bien y a no perder la esperanza. Siempre cabe la posibilidad de que el jabón surta los efectos que de un modo tan vocinglero

pregonan sus anunciantes; siempre es posible que transforme a la usuaria en alguien semejante a esas maravillosas criaturas que sonríen sonrosadas y cremosas, con la suavidad de los melocotones y las peras, desde cada una de las vallas que nos contemplan al pasar. Por otra parte, también es posible que no suceda así. En cualquier caso, los experimentos más costosos para realzar la belleza siguen estando muy por encima de los medios de que disponen la mayoría de las europeas, tan por encima de sus posibilidades como lo están los automóviles de gran potencia y los frigoríficos eléctricos. Ahora bien, incluso en Europa, al día de

hoy, se gasta en belleza mucho más que en el pasado. No tanto como en Estados Unidos, eso es todo. Lo cierto es que en cualquier parte se ha producido un incremento descomunal.

Es un hecho que tiene su miga. ¿A qué se debe? En parte, supongo, a un incremento generalizado de la prosperidad. Los ricos siempre han cultivado su apariencia personal. La difusión de la riqueza —tal como son las cosas— ahora permite que, entre los pobres, quienes no están tan mal como estuvieron sus padres hagan otro tanto de lo mismo.

Ésta, claro está, no es toda la historia. El moderno culto de la belleza

no es única y exclusivamente una función (en el sentido matemático del término) de la riqueza. Si lo fuera, las industrias dedicadas a la mejora del aspecto personal habrían sufrido con toda su crudeza el golpe de la depresión, tanto o más que otros sectores. En cambio, como hemos visto, apenas lo han acusado. Las mujeres se han impuesto limitaciones en otras cosas, no en sus caras. Por consiguiente, el culto a la belleza ha de ser sintomático de otros cambios que se han producido fuera de la esfera puramente económica. ¿De qué cambios? Se me ocurre que son los cambios relacionados con la situación misma de la mujer, de nuestros cambios

de actitud hacia «lo meramente físico».

Las mujeres, salta a la vista, son más libres hoy que en el pasado. Son más libres no sólo para llevar a cabo las funciones sociales por lo normal nada envidiables que hasta la fecha estaban reservadas a los hombres, sino más libres, también, para ejercitar el privilegio femenino, más placentero, de resultar atractivas. Tienen todo el derecho del mundo a ser, si no menos virtuosas que sus abuelas, sí a parecerlo. La típica matrona británica, que hasta hace bien poco era una criatura de aspecto austero e incluso aterrador, ahora hace cuanto puede por lograr y mantener perennemente la

apariencia de ese tipo que su predecesora hubiera llamado «una perdida». A menudo lo consigue. Sin embargo, no nos asombra; mejor dicho, no nos asombra en el terreno de lo moral. Estéticamente desde luego que nos asombra; a veces así ocurre. Moralmente, de ninguna manera. Reconocemos que la matrona goza de plena justificación moral para preocuparse por su apariencia física. Esta concesión depende de otra que resulta de naturaleza más general: una concesión al Cuerpo, con C mayúscula; una concesión al principio maniqueo del mal. De hecho, ahora hemos reconocido que el cuerpo también posee sus

derechos. Y no sólo derechos: también deberes, deberes de verdad. Por ejemplo, el deber de hacer todo lo posible por sí mismo en lo que a fuerza y belleza se refiere. Las ideas ascéticas del cristianismo ya han dejado de molestarnos. Exigimos justicia para el cuerpo tal como la exigimos para el alma. De ahí, entre otras cosas, las fortunas que han amasado los fabricantes de cremas faciales y los especialistas en productos de belleza, los vendedores de fajas de caucho reductoras y de máquinas de aplicar masajes, los que han patentado lociones para el cabello, los autores de libros sobre la cultura del abdomen.

¿Cuáles son los resultados prácticos de este culto a la belleza? Los ejercicios y los masajes, los aparatos de gimnasia pasiva y las cremas para el cutis, ¿a qué nos han llevado? ¿Son las mujeres más bellas de lo que eran? ¿Consiguen algo a cambio de sus desmesurados gastos de tiempo, energía y dinero, tal como se lo exige el culto a la belleza? Son éstas preguntas a las que es difícil responder, pues la realidad parece contradecirse a sí misma. La campaña a favor de la belleza física parece ser a la vez un éxito tremendo y un fracaso lamentable. Todo depende de cómo se contemplen los resultados.

Es un gran éxito en la medida en que

son cada vez más las mujeres que conservan su apariencia juvenil a edades mucho más avanzadas que en el pasado. Las «señoras de edad» empiezan a ser cada vez menos corrientes. Cabe pensar incluso que en los años venideros se habrán extinguido. Las canas, las arrugas, las espaldas curvadas y las mejillas macilentas terminarán por ser consideradas la moda propia del Medievo. Los vejestorios del futuro —del sexo femenino— serán dorados, con el pelo rizado, labios de cereza, tobillos delgados y piernas esbeltas. El «Retrato de la madre del artista», según el célebre cuadro de Whistler, será punto menos que

indiferenciable, en las exposiciones del futuro, del «Retrato de la hija del artista». Esta apetecible consumación se deberá en parte a los cosméticos y a las inyecciones de cera de parafina, a la cirugía plástica, a los baños de lodo, a los afeites, pero también se deberá en parte a un modo de vida mucho más racional. La fealdad es uno de los síntomas de la enfermedad, así como la belleza lo es de la salud. En la medida en que la campaña a favor de la belleza es también una campaña favorable para la salud, resulta sin duda admirable y, hasta cierto punto, cabe señalar que su éxito es genuino. La belleza que tan sólo es una sombra artificiosa de tales

síntomas de salud es intrínsecamente de calidad más baja que la genuina. Con todo, se trata de una imitación suficientemente buena, hasta el punto de que a veces se llega a tomar por lo auténtico. La parafernalia de que se dispone ahora para imitar los síntomas de una buena salud está al alcance de cualquier persona moderadamente próspera; el conocimiento de los medios con ayuda de los cuales puede conseguirse realmente una buena salud va en aumento cada día, de modo que sin duda llegará el momento en que puedan aplicarse de un modo universal. Cuando llegue tan feliz momento, ¿serán hermosas todas las mujeres, tan

hermosas, en todo caso, como permita el modelado natural de sus facciones, con o sin ayuda de la cirugía y la química?

La respuesta ha de ser categórica: no. La verdadera belleza es tanto cuestión del yo interno como de la apariencia exterior del yo. La belleza que posea una jarra de porcelana es cuestión de forma, de color, de textura superficial. La jarra puede estar vacía o servir de alojamiento a las arañas; puede estar llena de miel o de lodo pestilente, que eso en modo alguno modifica su belleza o su fealdad. En cambio, una mujer es un ser vivo, y su belleza no se encuentra sólo a flor de piel. La superficie de la vasija humana

se ve afectada por la naturaleza de su contenido espiritual. He visto a mujeres que, a juzgar por los criterios de un experto en porcelana, eran arrebatadoramente adorables. Sus formas, su coloración, su textura superficial eran perfectas. Y a pesar de todo no eran bellas, pues tan excepcional vasija estaba vacía, o bien estaba llena de corrupción. La vaciedad o la fealdad espirituales se reflejan en el exterior; a la inversa, existe una luz interior capaz de transfigurar las formas que un esteta puro tendría por imperfectas o por manifiestamente feas.

Son numerosas las formas de la fealdad psicológica. Existe por ejemplo

la fealdad de la estupidez, o de la ignorancia (inquietantemente común entre las mujeres guapas). También está la fealdad de la codicia, de la lascivia, de la avaricia. Todos los pecados capitales, qué duda cabe, tienen su propia y peculiar manera de negar la belleza. En los bellos rostros sobre todo de aquellas personas que tratan por todos los medios de «pasarlo en grande» continuamente, uno ve muy a menudo una suerte de aburrido mal humor que destruye todo su encanto. Recuerdo en concreto a dos jóvenes norteamericanas a las que conocí de viaje por el norte de África. Desde el punto de vista del especialista en piezas de porcelana eran

de una belleza excepcional; sin embargo, el aburrimiento y el mal humor de los que acabo de hablar se hallaban tan hondamente impresos en sus finos rasgos, y expresaban en su porte y en sus ademanes una indiferencia tan hastiada, que era punto menos que insufrible contemplarlas. Aquellas dos exquisitas criaturas eran absolutamente repulsivas.

Mucho más común y no menos repelente es la dureza que echa a perder el encanto de tantas caras bonitas. A menudo, desde luego, ese aire de dureza no se debe a ninguna causa psicológica, sino al hábito contemporáneo de maquillarse en demasía. En París, en donde más se insiste en el exceso de

maquillaje, muchas mujeres apenas parecen siquiera humanas. Maquilladas de blanco, con toques rojos en las mejillas, parece que llevaran una máscara. Es preciso observarlas con suma atención para descubrir debajo de la máscara lo vivo y animado del rostro. Con frecuencia, éste carece de toda animación; con frecuencia resulta si acaso animado de una manera imperfecta. La dureza, el entumecimiento, provienen del interior. Son los signos externos, visibles, de una falta de armonía emocional o instintiva, y se aceptan como condición crónica del ser. No nos hace falta un psicólogo freudiano para decirnos que esa falta de

armonía las más de las veces es de naturaleza sexual.

En la medida en que tales faltas de armonía continúen existiendo, en la medida en que se den excelentes razones para el mal humor y el tedio, en la medida en que los seres humanos se permitan el estar poseídos, el ser arrastrados por vicios y monomanías, el culto de la belleza estará destinado a no surtir efecto alguno. A pesar de su éxito en la prolongación de una apariencia juvenil, en la puesta en práctica o en la simulación de los síntomas de la buena salud, la campaña que se inspira en este culto seguirá siendo en lo esencial un fracaso. Sus operaciones no rozan

siquiera la fuente más honda de la belleza: el alma y sus experiencias. Mediante la mejora de los cosméticos, los alisadores de asperezas, o mediante el abaratamiento de los aparatos de gimnasia pasiva y los depiladores eléctricos, la raza humana no alcanzará la belleza: ni siquiera mejora así su salud. Hombres y mujeres serán de veras poseedores de la belleza cuando las disposiciones de la sociedad les otorguen la oportunidad de vivir de un modo completo y armónico, cuando no haya incentivos ambientales ni tendencias hereditarias que los encaminen hacia el vicio y la monomanía. Dicho de otro modo, todos

los hombres y mujeres nunca serán poseedores de la belleza. No obstante, a lo único que pueden llegar tal vez sea a que disminuya el número de feos. Hemos de contentamos con una esperanza harto moderada.

Ese toque personal

Hace algún tiempo, la vieja Inglaterra recibió la visita de un emisario de una de las publicaciones norteamericanas que gozan de más fabulosa prosperidad en estos tiempos.

No divulgaré la cabecera de la revista; baste con señalar que su circulación es cuestión de millones de ejemplares, y que las páginas de publicidad que contiene cada número son, o al menos se contaban antes de la crisis, por centenares. El paciente lector tal vez descubra, entremezclados entre los anuncios, unas cuantas saludables y enaltecedoras páginas de ficción, unos cuantos artículos.

En busca precisamente de esta mercancía, los artículos, el emisario acudió a Inglaterra. En el transcurso de una extensa gira tuvo que haber visitado a la práctica totalidad de los hombres y mujeres de letras residentes en la isla.

Tuve el honor de contarme entre quienes recibieron su atenta visita. La revista, mucho me temo, rara vez cae en mis manos; cuando se da el caso de que topo con un ejemplar, jamás lo hojeo. (A fin de cuentas, la vida es corta, el tiempo fluye rápido y sin cesar, y son demasiadas las cosas interesantes que quedan por ver, por hacer y por aprender, de modo que a uno tal vez se le pueda disculpar, creo yo, si se abstiene de hojear revistas cuya circulación se cifra en millones de ejemplares). Por consiguiente, desconozco el éxito que pudiera haber acompañado a los esfuerzos del emisario a la caza y captura de artículos

escritos en Inglaterra. Lo único que puedo asegurar a ciencia cierta es que al día de hoy aún no ha recibido uno mío. Ojalá se hubiera dado el caso contrario, ya que de ese modo hubiera recibido yo de él un cheque por una bonita cifra. Y me hubiera venido de perlas esa retribución. El problema estriba en que lisa y llanamente no pude escribirle la colaboración que me solicitaba.

A estas alturas, y tras una extenuante carrera periodística, he escrito artículos sobre una amplísima gama de temas, desde la música hasta la decoración de interiores, desde la política hasta la pintura, desde el teatro hasta la horticultura y la metafísica. Inseguro al

principio de mis fuerzas, al final he aprendido a tener plena confianza en mis posibilidades. Llegué a creer que sería capaz, siempre que se me propusiera, escribir un artículo sobre cualquier asunto. Estaba en un error. El artículo que el emisario de la gran revista norteamericana me propuso era de tal índole que, según descubrí, me resultaría imposible escribirlo. No es que fuera un lego en la materia acerca de la cual se me propuso manifestar mis opiniones. La ignorancia no suele ser disuasoria para el periodista curtido en mil batallas, pues sabe por experiencia propia que basta con una hora de lectura en una biblioteca bien provista para

hacerse una persona más versada en la materia que noventa y nueve de cada cien lectores que pueda tener. Si hubiera sido mera cuestión de ignorancia, a estas alturas habría escrito una docena de artículos al respecto y habría ingresado, es de suponer, una docena de cheques. No, no fue la falta de conocimientos lo que me arredró a la hora de escribirlo. Al contrario, era mucho lo que sabía al respecto: tal vez incluso supiera demasiado. El emisario de la gran revista norteamericana me pidió que escribiera acerca de mí mismo.

Así las cosas, hay ciertos aspectos de mi persona sobre los cuales no vacilaría a la hora de escribir. Por

ejemplo, no pondría la menor objeción para explicar por escrito por qué no soy adventista del Séptimo Día, por qué me desagrada jugar al bridge, por qué prefiero a Chaucer que a Keats en materia de poesía. No obstante, no era deseo del emisario de la gran revista norteamericana que escribiera sobre tales aspectos de mí mismo. Quería que contase a sus millones de lectores una de estas dos cosas: «Por qué las mujeres no son un misterio para mí» o «Por qué el matrimonio me ha hecho abjurar de mi creencia en el amor libre». (Y cito textualmente las fórmulas que me propuso). Cuando protesté y le expuse que nunca había creído en el amor libre,

cuando le dije que las mujeres eran para mí un profundo misterio —al menos, no me resultan menos misteriosas que los propios hombres, los perros, los árboles, las piedras y todos los demás seres animados y los objetos inanimados que pueblan este mundo extraordinario —, no me prestó la menor atención. En vano le propuse una serie de títulos alternativos; los rechazó de inmediato, sin titubear. Sus millones de lectores, al parecer, estaban únicamente interesados en mí en la medida en que estaba yo iniciado en los misterios de Afrodita, o en la medida en que era un converso a la fe de Himeneo tras haber adorado al ilícito Eros. Pensé en la bonita cifra que

adornaría el cheque y dije al emisario de la gran revista norteamericana que trataría de idear algo para satisfacer a sus millones de lectores. De esto ya hace mucho tiempo, y no he hecho nada: mucho me temo que jamás haré nada. Ese bonito cheque jamás hallará el camino que lo conduzca a mi cuenta corriente.

Lo que me asombró en su día y aún hoy me asombra (aunque al sabio nada le asombre) es que otros cheques por cantidades igual de bonitas hayan encontrado el camino para llegar a las cuentas corrientes de otros hombres y mujeres de letras. Ganarse tal cheque a mí me parece personalmente algo

imposible. El propio emisario de la gran revista norteamericana reconoció la dificultad de la empresa. «Al escribir una confesión personal —afirmó de modo epigramático— es difícil dar con el feliz término medio que equidista entre la reticencia y el mal gusto». Para ilustrar el caso de la reticencia, citó el caso de una dama que había estado casada sucesivamente con un púgil, un poeta, un duque italiano y un asesino, y cuyas confesiones personales eran completamente vacuas, carentes del más elemental interés humano. No dije nada, pero reflexioné: mis confesiones personales, si alguna vez las hiciera, no serían menos carentes de interés

humano, de ese toque demasiado humano que es lo que exigen los millones de lectores en cuestión. No tengo el menor reparo en permitirme el mal gusto cuando escribo sobre otros, máxime si se trata de personajes imaginarios. En lo que a mí respecta, sólo puedo tolerar la reserva, la reticencia más absoluta.

Claro que no todos, a lo que se ve, comparten mi afición a la reserva. A tenor de lo que dijo el emisario de la gran revista norteamericana, deduje que no experimentó mayores dificultades a la hora de hallar a hombres y mujeres de letras más que dispuestos a contar al mundo entero por qué habían fracasado o alcanzado el éxito en sus matrimonios,

según fuera el caso; por qué practicaban, o no, el control de la natalidad; por qué y sobre qué base experimental creían en la poligamia o en la poliandria, etcétera. Como nunca he leído esa gran revista norteamericana, no sabría decir qué es lo que se ha revelado en tales confesiones, ni cómo se han difundido, sin duda a lo grande. A juzgar por lo que dijo el emisario, concluí que prácticamente no quedaba nada sin desvelar. Me aseguró incluso que tal clase de confesiones era sumamente popular. La circulación había aumentado en seiscientos mil ejemplares desde que comenzó la publicación de tales textos. Al parecer, a los lectores les resultaban

de grandísima utilidad. Me dio a entender que al escribir largo y tendido y con todo lujo de detalles sobre el porqué no me resultaban misteriosas las mujeres prestaría yo un gran servicio a la sociedad, por no decir que me convertiría en benefactor de la humanidad misma. El relato de mis experiencias, según dijo, ayudaría a millones de lectores a resolver sus problemas íntimos; mi ejemplo les esclarecería todo lo relativo a esos trechos más tenebrosos y difíciles que se atraviesan en el camino de la vida. Y así sucesivamente. Yo tampoco dije nada.

Lo más difícil del mundo consiste en entender y, al entender, aprobar y

perdonar los gustos y los vicios de los demás. Hay personas, por ejemplo, que adoran el whisky, si bien preferirían ver a todos los infractores del séptimo mandamiento encerrados en la cárcel, e incluso condenados a muerte a todos los que dicen la verdad sobre tales infracciones. Hay otros, por el contrario, que aman a la mujer del prójimo tanto como aman la verdad, y que tienen a los bebedores desmedidos por objeto de repugnancia física y horror moral. Los lectores de los relatos que se publican en las revistas tienen dificultades para simpatizar con aquellos cuya lectura de cabecera es la *Crítica de la Razón Pura*. Aquellos cuya afición es la física

astral no pueden comprender con facilidad que la pasión y el esparcimiento máximo de tantos de sus congéneres sea un partido de fútbol o apostar en las carreras de caballos. Del mismo modo, como mi gusto me hace propenso a la reserva, me cuesta trabajo entender al autor de una confesión personal: se me antoja un exhibicionista, un monstruo de impudicia espiritual. Por su parte, imagino que me considerará un egoísta detestable, antisocial y misántropo.

Ahora bien, toda discusión acerca de gustos personales será infructuosa. «Me gusta esto», afirma uno; «a mí, aquello», dirá el otro. Ambos están obviamente en

lo cierto y les asiste toda la razón; cada uno de ellos manifiesta una verdad incuestionable, una verdad que se encuentra más allá de toda lógica, una verdad inmediata e imperiosa. A unos autores les gusta hacer confesiones públicas, y a otros no. He ahí las únicas verdades personales y decisivas en toda esta cuestión. En poco o nada puede modificar la moda las inclinaciones personales de cada cual. Son más los autores que hoy en día recurren a la confesión si se compara con el pasado. Y ello se debe a que la confesión está de moda, y a que la moda tiene la fuerza suficiente para lograr que los autores cuyos gustos son más bien neutrales en

este terreno se inclinen del lado de la locuacidad sin reservas.

La actual boga de las revelaciones personales no es sino uno más de los síntomas, tal vez el último, de esa gran tendencia que se manifiesta en la historia reciente: el arte se convierte en algo cada vez más personal. En la antigüedad, las artes eran de carácter casi completamente anónimo. El artista trabajaba, sólo que sin esperar que sus trabajos le hicieran acreedor a la fama personal, a lo que se conoce por «inmortalidad». Considérese la modestia y el recato del pintor de frescos en Egipto, que se pasaba la vida produciendo obras maestras en los

enterramientos, todas ellas sin firmar, en un recinto donde además se suponía que nadie iba a poner los ojos. La literatura primitiva de todos los países está envuelta en idéntico anonimato.

Fueron los griegos los primeros en agregar a las obras de arte los nombres de sus autores; entre los griegos pasó a ser costumbre que los artistas trabajaran en pos de la gloria inmediata y del recuerdo inmortal. Entre los griegos comenzó a sentirse de manera muy amplia un notorio interés por la personalidad del artista. Hay varias anécdotas que ilustran los carácteres y los hábitos personales de los escritores, pintores y escultores griegos, todas las

cuales se han preservado hasta nosotros. En la Edad Media se produjo gran cantidad de cuadros, arquitectura y escultura, de baladas y narraciones cuyos autores nos son desconocidos. Y de aquellos cuyo nombre ha llegado hasta nosotros es bien poco lo que se sabe con certeza. A sus coetáneos no les interesaba de manera suficiente la vida privada o la personalidad de los autores, o no hasta el extremo de poner por escrito los detalles que a nosotros nos hubiera gustado conocer.

Con el Renacimiento, el arte de nuevo abandonó el anonimato. Los artistas trabajaban en pro de la celebridad entre sus contemporáneos y

en pro de la fama póstuma; al público comenzaron a interesarle en calidad de seres humanos, al margen de su producción artística. La autobiografía de Benvenuto Cellini es una obra sintomática de la época en que fue escrita.

Desde el Renacimiento, más que disminuir, se ha incrementado el interés público por la personalidad de los artistas. El artista, por su parte, ha hecho todo lo posible por satisfacer su curiosidad. Recientemente, es en los Estados Unidos donde la demanda de contacto personal con los artistas populares ha tenido más fuerza, y donde más vehemente ha sido la curiosidad por

la vida privada del artista. El público norteamericano al parecer no se contenta con admirar las obras de arte: desea ver y oír al artista en persona. Ésa es la razón primordial, supongo yo, de que las conferencias sean tan sumamente populares en los Estados Unidos. A los propios artistas, esta curiosidad les reporta pingües beneficios. Desde los tiempos de Dickens, los escritores han descubierto que pueden ganar más dinero exponiéndose en público y hablando ante el público norteamericano que con sus propios libros.

La creciente demanda de información acerca de la vida privada y del carácter de los artistas ha

desembocado en un incremento paralelo de las autobiografías, recuerdos y memorias. Cientos de personas han amasado pequeñas fortunas al poner por escrito sus recuerdos acerca de los artistas más distinguidos, y los propios artistas han descubierto que es sumamente provechoso hacer el papel de Boswell siendo ellos sus propios Johnson. En el pasado, sin embargo, siempre había sido costumbre, con contadas excepciones —como es el caso de Rousseau—, pasar en silencio por encima de ciertos aspectos de la vida íntima. Un decente pudor velaba por lo común, como mínimo, la cámara nupcial. Era un pudor, debo reconocer,

cuya decencia todos teníamos sobrados motivos para deplorar. En la vida privada de los más grandes, ya difuntos, había realidades que mucho hubiéramos dado a cambio de conocer, realidades que, debido al silencio de los más grandes, o de sus amistades, jamás llegaremos a saber. Ahora bien, esa decencia parece ser cosa del pasado. Cuando las grandes publicaciones norteamericanas comienzan a organizar la demanda pública de esos toques personales, de esa información íntima, ya no es posible albergar la esperanza de que prevalezcan la decencia, la oscuridad. Persuadidos por la muda elocuencia de las cifras anotadas en los

cheques, los hombres y las mujeres de letras han comenzado a contar al mundo entero sus secretos de amor más íntimos. Ahora ya sabemos por qué X se divorció de su esposa, sabemos cuánto disfrutó Y de sus experimentos en Harlem, qué llevó al joven Z a convertirse en monje, etcétera. Sólo cabe desear que unas cuantas publicaciones norteamericanas de renombre hubieran existido en tiempos de Shakespeare. Así, podría haber aportado algunos artículos de interés a propósito de Anne Hathaway y la Dama Oscura de los Sonetos. Es posible, pero también cabe suponer que no lo hubiera hecho. Por más ganas que tenga de saber

más acerca de Anne Hathaway y la Dama Oscura, yo tengo la esperanza de que no se hubiera rebajado a escribir tales colaboraciones. El único parecido que hasta la fecha he descubierto entre Shakespeare y yo es que, como el bardo, sé poco latín y menos griego. Me agrada pensar que también compartimos el rechazo por la confesión, el aprecio de la reserva.

Se busca un placer nuevo

La ciencia del siglo XIX descubrió la

técnica del descubrimiento. Nuestra época, en consecuencia, es la época de los inventos. Sí, he dicho bien: la época de los inventos. Nunca nos cansaremos de proclamarlo. La época de los inventos, a pesar de lo cual nadie ha logrado, por el momento, inventar un placer nuevo.

En el transcurso de una visita reciente a esa región que las agencias de viajes describen como si fuera el verdadero reino del placer, la Riviera francesa, capté por vez primera esta realidad tan curiosa como en el fondo desoladora. Desde la frontera con Italia hasta las montañas del Esterel, son unos sesenta y tantos los kilómetros de la

costa mediterránea que se han convertido en un vasto «recinto de placer». Para ser más exactos, se han convertido en una dilatada extensión suburbial —suburbio, además, de toda Europa y de las dos Américas—, puntuada aquí y allá por núcleos urbanos como Menton, Niza, Antibes o Cannes. Los franceses tienen verdadero genio para la elegancia, pero también están dotados del genio de la fealdad. No hay en el mundo entero suburbios tan repugnantes como los que rodean a las ciudades de Francia. La gran *banlieue* de la Riviera no es la excepción a la norma. La caótica miseria de este prolongado suburbio burgués es,

felizmente, algo único. Montecarlo destaca, si acaso, por una especie de grandiosidad de relumbrón, absurdamente chapada a la antigua; Niza es grande, brillante, animada; Cannes está llena de pomposa gravedad, como si tuviera plena conciencia de su refinamiento y de la carestía que entraña. Y todas ellas están provistas de la parafernalia más complicada y costosa, de todo lo necesario para proveer de placeres a sus huéspedes.

Cuando fui a recrearme o, más bien, cuando intentaba divertirme en medio de toda esa parafernalia, llegué a esa deprimente conclusión acerca de la inexistencia de placeres nuevos.

Recuerdo que se me ocurrió la idea en un melancólico atardecer invernal, cuando salía del Restaurant des Ambassadeurs, en Cannes, y soplaba uno de esos vendavales ululantes, medio alpinos y medio marinos, que algunos días transforman la Croisette y el Paseo de los Ingleses en una imitación tan hiriente como realista de *Cumbres borrascosas*. De pronto caí en la cuenta de que, en lo que se refiere a los placeres, no estamos mucho mejor que los romanos o los egipcios. Da la impresión de que Galileo y Newton, Faraday y Maxwell, en lo que se refiere a los placeres humanos vivieron y trabajaron en vano. Los grandes

consorcios empresariales que controlan la moderna industria del placer no son capaces de ofrecernos nada que en esencia difiera de las diversiones que ofrecían los cónsules a los plebeyos romanos, nada que los alcahuetes de Trimalción no pudieran preparar para entretenimiento de los ricos aburridos y hastiados en tiempos de Nerón. Ello es cierto a pesar de las películas, del cine sonoro incluso, del gramófono y la radio, de todos los modernos aparatos inventados para el ocio y el esparcimiento. Todos esos instrumentos, desde luego, son esencialmente modernos; nada parecido había existido nunca. Pero precisamente por el hecho

de ser las máquinas modernas, no se desprende de esa condición que el entretenimiento que reproducen y difunden también lo sea. En modo alguno. Todas esas máquinas nuevas tan sólo hacen que sea accesible para un público más numeroso el drama, la pantomima y la música que desde tiempo inmemorial han servido para entretener el ocio de la humanidad.

Esos entretenimientos de reproducción mecánica son baratos, y por tanto no se fomentan en los «recintos de placer», como los de la Riviera, que existen con el solo propósito de hacer que los viajeros formen parte de ellos gastando el máximo de dinero en el

menor tiempo posible. En tales lugares, el drama, la pantomima y la música aparecen en su forma original, tal como se les proporcionaban a nuestros antepasados, sin que se interponga ningún intermediario mecánico. Los demás placeres que brindan tales recintos no son menos tradicionales: comer y beber en exceso, mirar a las bailarinas medio desnudas o desnudas del todo, ver a los acróbatas con la esperanza de que estimulen un apetito sexual apagado, bailar, participar en juegos o contemplarlos, en especial si son sangrientos y feroces, matar animales… Tales han sido, de siempre, las diversiones de los ricos y, cuando

tienen la oportunidad, también de los pobres. No menos tradicional es esa otra diversión tan típica de la Riviera, el juego. El juego debe de ser tan antiguo como el dinero mismo; mucho más viejo, diría yo: tanto como la propia naturaleza humana, o en todo caso tanto como el aburrimiento. Tanto como el ansia de excitaciones artificiales y de emociones ficticias.

Oficialmente, a esto se reduce la lista de placeres que proporcionan las industrias del ocio en la Riviera. Sin embargo, no conviene olvidar que, para quienes las costean, todas estas diversiones se hallan circunscritas, por así decir, a cierto ámbito emocional: el

complejo del placer-dolor que es propio del esnobismo. El hecho de poder pagar la entrada a lugares de esparcimiento «exclusivo» (que por norma general suele ser cara) da a la mayoría de las personas una satisfacción muy considerable. Les agrada pensar en la pobre, vulgar caterva de los que se han quedado fuera, tal como, de acuerdo con Tertuliano y muchos otros Padres de la Iglesia, los benditos disfrutan con la contemplación, desde los balcones del Cielo, de los retorcimientos y agonías de los condenados allá en el Infierno. Les agrada sentir, con cierto henchimiento de orgullo, que se encuentran entre los elegidos, o que

ellos mismos lo son, cuyos nombres aparecen en los ecos de sociedad de la edición continental del *Daily Mail* o en la edición parisina del *Herald* neoyorquino. Muy cierto: el esnobismo es a veces fuente de terribles torturas. Estos placeres, repito, son ofrecidos con liberalidad en todos los recintos dedicados a ello, y constituyen una suerte de trasfondo para muchos otros placeres.

Ahora bien, todos esos placeres que se obtienen en los «recintos de placer», incluidos los del esnobismo, tienen una antigüedad inmemorial: en el mejor de los casos, representan variaciones sobre temas tradicionales. Vivimos en la

época de los inventos, pero los descubridores profesionales han sido incapaces de idear alguna forma totalmente nueva de entretenimiento placentero, capaz de estimular nuestros sentimientos y de evocar reacciones emocionalmente agradables.

A fin de cuentas, seguí reflexionando mientras avanzaba, temblando de frío, a pesar de la galerna que soplaba en la Croisette, esto no tiene nada de extraño. Nuestra complexión fisiológica sigue siendo prácticamente la misma que era hace diez mil años. Desde luego que se han producido cambios muy considerables en nuestra manera de concienciarnos de las cosas; es evidente

que en ningún otro momento de la historia se ven realizadas todas las potencias de la psique humana de un modo simultáneo; entre otras muchas cosas, la historia es la relación de las sucesivas actualizaciones, negligencias y reactualizaciones —en otro contexto— de distintos conjuntos de esas potencialidades casi indefinidamente numerosas. A pesar de esos cambios (que es costumbre denominar, bien que de forma incorrecta, evolución psíquica), los sencillos sentimientos e instintos, así como los sentidos, a los que apelan los proveedores del placer han seguido siendo notablemente inconmovibles. La tarea de los

comerciantes de placeres consiste en proporcionar una especie de máximo común denominador de las diversiones, que satisfaga a gran cantidad de personas, sin distinción de sexo ni de idiosincrasia personal. Un entretenimiento que cumpla tales condiciones ha de ser, obviamente, algo muy poco especializado. Su atractivo debe apelar a las características fundamentales de la naturaleza humana, a los cimientos fisiológicos y psicológicos de la personalidad, pero no a la personalidad misma. Y el número de apelaciones que podrían hacerse a lo que podría llamar las grandes impersonalidades que son comunes a

todos los seres humanos resulta estrictamente limitado, tanto que, como bien se ve, nuestros inventores han sido hasta la fecha incapaces de idear ninguna que sea nueva de veras. (Aunque existe un ejemplo indudable de placer nuevo, del cual hablaré más adelante). Aún nos contentamos con los placeres que encandilaban a nuestros ancestros en la Edad de Bronce. (A la sazón, existen buenas y sobradas razones para que tengamos nuestras diversiones por algo intrínsecamente inferior a las de la Edad de Bronce. Los placeres modernos son absolutamente laicos y carecen de la menor significación cósmica, mientras que las diversiones

de la Edad de Bronce eran en su mayoría ritos religiosos, sentidos hondamente por quienes participaban en ellos, como si estuvieran preñados de un sentido de la mayor trascendencia).

Por lo que se me alcanza a saber, el único placer nuevo de veras viable sería el que se derivase de la invención de una nueva droga, de un sustituto más eficaz y menos nocivo tanto del alcohol como de la cocaína. Si fuera millonario, dotaría de fondos suficientes a un nutrido grupo de investigadores que emprendieran la búsqueda del tóxico ideal. Si pudiéramos esnifar o ingerir algo que, durante unas cinco o seis horas al día, aboliera nuestra soledad, nuestra

condición de individuos, algo que nos pusiera en sintonía con nuestros semejantes, en una resplandeciente exaltación de los afectos, y que diera a la vida en todas sus facetas la sensación no ya de que vale la pena vivirla, sino de que es algo de una belleza divina, algo cargado de sentido, y si esa droga celestial, capaz de transfigurar el mundo mismo, fuera de tal índole que pudiéramos despertar a la mañana siguiente con la cabeza despejada y nuestra constitución física indemne, tengo la convicción de que todos nuestros problemas, y no sólo el pequeño problema que representa el descubrimiento de un placer realmente

nuevo, quedarían total y completamente resueltos, y la tierra sería el paraíso.

Lo que más se aproxima a una droga nueva de tales características es la droga de la velocidad, aunque ¡cuán inconmensurablemente lejos está de ser el tóxico ideal! La velocidad, se me antoja, aporta el único placer genuinamente moderno del que disponemos. Muy cierto: los hombres siempre han gozado con la velocidad, pero su disfrute estaba limitado, hasta hace muy poco tiempo, por la capacidad del caballo, cuya velocidad máxima no llega apenas a los cuarenta kilómetros por hora. Hoy, ir a cuarenta por hora en un caballo resulta mucho más veloz que

ir a ochenta en tren o a ciento sesenta en avión. El tren es demasiado grande, demasiado firme, y el avión circula demasiado lejos del entorno inmediato para proporcionar a los pasajeros una sensación intensa de velocidad. El automóvil es suficientemente pequeño y circula pegado al suelo, de modo que puede competir, como proveedor de velocidad embriagadora, con el caballo al galope tendido. Los efectos embriagadores de la velocidad son notables a caballo cuando circula a veintitantos kilómetros por hora; en un coche, a setenta por hora. Cuando el automóvil sobrepasa los noventa, más o menos, uno comienza a tener una

sensación sin precedentes, una sensación que ningún hombre tuvo jamás en los tiempos del caballo. Se incrementa a medida que aumenta la velocidad misma. Nunca he viajado a más de cien kilómetros por hora en un coche, pero quienes han paladeado un trago aún más potente de ese mismo tóxico me aseguran que son nuevas las maravillas que aguardan a quien tenga la oportunidad de sobrepasar la marca de los ciento veinte kilómetros por hora. Desconozco en qué momento se trastoca el placer en dolor. Seguro que es mucho antes de que se alcancen las fantásticas velocidades a que se corre en Daytona. Viajar en coche a doscientos cuarenta

kilómetros por hora debe de ser una auténtica tortura.

En esto, claro está, la velocidad es idéntica al resto de los placeres: cuando uno se lo permite en exceso, se convierte en su opuesto. Cada placer en particular tiene su dolor correspondiente, ya sea aburrimiento o asco. La compensación de un placer excesivo por medio de la velocidad debe de ser, imagino, una horrible alianza de malestar físico y de pavor intenso. No, si uno ha de apostar por los excesos, lo mejor será que lo haga a la antigua, engullendo suculentos y copiosos manjares.

Sobre los gatos

No hace mucho que conocí a un joven el cual tenía la aspiración de convertirse en novelista. Sabedor de que ésa es mi profesión, me pidió que le explicase de qué modo debería poner manos a la obra para ver cumplida su ambición. Hice todo cuanto estuvo en mi mano por explicárselo. «Lo primero —le dije— es comprar mucho papel, un frasco de tinta y una pluma. Luego, basta con ponerse a escribir». Pero a mi joven amigo no le bastó con este consejo. Parecía haberse formado la idea de que existe una suerte de recetario esotérico,

repleto de indicaciones literarias, que basta con seguir al pie de la letra para convertirse en un Dickens, un Henry James, un Flaubert, «al gusto de cada cual», según dicen los autores de libros de cocina cuando se plantean la cuestión de sazonar o endulzar un plato. ¿Estaba yo dispuesto a permitirle que echara un vistazo a ese recetario? Le dije que mucho lo lamentaba, pero que (por desgracia, ¡pues cuantísimo tiempo y cuántos quebraderos de cabeza me hubiera ahorrado!) nunca había visto yo una obra de características semejantes. Pareció tristemente desilusionado; así pues, para dar consuelo al pobre muchacho, le aconsejé que acudiera a

los profesores especializados en dramaturgia o en escritura creativa de alguna universidad de renombre. Si alguien poseyera tan preciado recetario de soluciones literarias, sin duda habían de ser ellos. Pero ni siquiera esta propuesta satisfizo al joven. Decepcionado, frustradas sus esperanzas de que yo le proporcionase el equivalente en la ficción de *Cien recetas para preparar huevos* o del *Libro de cabecera de la buena ama de casa*, comenzó a interrogarme a fondo sobre mis métodos de recopilar material. ¿Llevaba una agenda de notas, un diario acaso? ¿Anotaba frases y pensamientos en fichas de cartulina?

¿Las guardaba en un archivo? ¿Frecuentaba de manera sistemática los salones de los ricos, de la gente de buen tono, o acaso habitaba lejos del mundanal ruido, en los cerros de Sussex? ¿Tenía por costumbre pasar las tardes en los tabernones del East End, en busca de tipos pintorescos? ¿Me parecía tal vez aconsejable la compañía de los intelectuales? ¿Era benéfico para un novelista tratar de adquirir una buena educación, o acaso debía confinarse exclusivamente a la lectura de novelas? Y así sucesivamente. Hice todo lo posible por responder a sus preguntas, aunque con tantas evasivas como pude. Y como el joven aún parecía bastante

desilusionado, al final le presté gratuitamente un buen consejo: «Amigo mío —le dije—, si aspira usted a ser un novelista psicológico y escribir acerca de los seres humanos, lo mejor que puede hacer es tener en casa una pareja de gatos». Dicho esto, me despedí de él.

Confío en que, por su propio bien, siguiera mi consejo. No en vano era excelente: era fruto de muchas experiencias y no menos meditaciones. Sin embargo, mucho me temo que tratándose de un joven más bien atolondrado se limitara a reírse de mi consejo, tomándolo a broma, convencido de que no era más que una chanza sin sentido: seguramente se rió

de mi consejo tal como con el mismo atolondramiento me reí yo cuando, años atrás, un hombre extraordinario, encantador, de auténtico talento, como era Ronald Firbank, me dijo que deseaba escribir una novela sobre el lujoso barrio londinense de Mayfair, y que por esa razón emprendía de inmediato viaje a las Antillas para observar la manera de comportarse de los negros. Me reí en su momento, pero ahora entiendo que tenía toda la razón. Los pueblos primitivos, como los niños y los animales, son seres sencillamente civilizados que ni siquiera, por así decir, llevan una tapa puesta: carecen de la compleja costra que constituyen los

modales, las convenciones, las tradiciones del pensamiento y del sentimiento bajo la cual cada uno de nosotros ve transcurrir toda su existencia. Esa costra puede estudiarse a pedir de boca en Mayfair, digamos, así como en Passy o en Park Avenue, si bien ¿qué es lo que sucede bajo la superficie aparente en esos barrios elegantes y distinguidos, sea en Londres, París o Nueva York? La observación directa —a menos que uno esté dotado de una intuición muy penetrante— nos dice bien poca cosa, y si no nos es posible inferir lo que acontece bajo esa costra a partir de lo que vemos de manera introspectiva, asomándonos a nuestro

interior, lo mejor que se puede hacer es tomar el siguiente barco que zarpe con rumbo a las Antillas o, y es bastante menos caro, pasar unas cuantas mañanas en un jardín de infancia e incluso, a modo de alternativa, tal como sugerí a mi joven amigo, aspirante a literato, comprar una pareja de gatos.

Así es: una pareja de gatos. A ser posible, siameses, pues son sin duda los más «humanos» de todos los gatos. Son también los más extraños y, si no los más hermosos, se puede asegurar que son los más sorprendentes y fantásticos. ¡Qué inquietantes ojos azul pálido nos contemplan tras la máscara de terciopelo negro que conforman sus

caras! Blancos como la nieve al nacer, su pelaje se torna gradualmente de un bellísimo color mulato. Llevan enguantadas las zarpas delanteras casi hasta el lomo, de manera semejante a los guantes de cabritilla que gasta Yvette Guilbert; sobre las patas traseras llevan muy ceñidas las medias de seda negra con que de forma tan perversa como indecente viste Félicien Rops sus perlados desnudos. Las colas, si la tienen —y a un novelista en ciernes yo siempre le recomendaría que adquiriese ejemplares dotados de cola, no en vano es la cola, entre los gatos, el principal órgano de las expresiones emocionales; un gato de la isla de Man, sin rabo, es el

equivalente a un hombre mudo—, las colas son puntiagudas como serpientes, provistas, aun cuando el cuerpo yazga en reposo de esfinge, de una espasmódica e inquieta vida propia. ¡Y qué voces tan extrañas tienen! A veces son como los quejidos de un niño de pecho; otras, como el balido de los corderos; otras aún, como el agónico y enfurecido ulular de las ánimas en pena. Por comparación con tan fantásticas criaturas, cualquier otro gato, por bello y atractivo que sea, tiende a resultar un tanto insípido.

Bien, pues una vez haya adquirido los gatos, al aspirante a novelista no le queda más que vivir observándolos a diario: anotar, aprender y digerir en su

interior las lecciones que acerca de la naturaleza humana le enseñen; por último —pues, por desgracia, esta necesidad tan ardua como desagradable tarde o temprano siempre surge—, por último podrá escribir su libro sobre *Mayfair, Passy* o *Park Avenue*, sea cual fuere el caso que le ocupe.

Consideremos algunos de estos instructivos sermones que nos imparten los gatos, de los cuales tanto puede aprender el estudioso de la psicología humana. Comenzaremos —tal como debiera comenzar toda novela que se precie, en vez de terminar de esa manera tan absurda— por el matrimonio. El matrimonio de los gatos siameses, al

menos a tenor de mis observaciones, constituye un acontecimiento de naturaleza extraordinariamente dramática. Para empezar, la presentación del novio a la novia (doy por sentado que, como suele suceder en el mundo de los gatos, no se conocían antes de contraer matrimonio) es señal para que se desencadene una batalla de una ferocidad sin precedentes. La primera reacción de la joven esposa ante los avances de su futuro marido no es otra que lanzársele al cuello. Al contemplar semejante acometida, al ver volar los mechones de pelo arrancados y oír los desgarrados aullidos de rabia y de odio, uno agradece que la amable

providencia no haya permitido que semejantes demonios crezcan mucho más. Si semejante batalla se librase entre criaturas tan corpulentas como los propios hombres, traería consigo la muerte y la desolación en una zona de varios centenares de metros a la redonda. Tal como son las cosas entre los gatos, lo que sí se puede hacer, aún a riesgo de recibir unos cuantos arañazos, es sujetar por el pescuezo a ambos contendientes y separarlos. Ignoro qué sucedería si se les permitiese proseguir el combate hasta el final; tampoco me ha invadido la curiosidad científica, ni poseo la fortaleza de ánimo suficiente para permitirlo. Sospecho que, al

contrario de lo que acontece en la familia de Hamlet, el banquete de bodas pronto se transformaría en un funeral. Siempre he evitado la consumación de la tragedia; para ello, basta con encerrar a la novia en su cuarto y dejar durante unas cuantas horas al novio al otro lado de la puerta. No queda éste callado; sin embargo, hasta que no transcurre el tiempo suficiente, sus melancólicos maullidos de amor no encuentran otra respuesta que algún maullido ocasional. Al cabo, cuando la novia empieza a contestarle en tonos tan suaves y anhelantes como los suyos, es llegado el momento de abrir la puerta. El novio entra de un salto y es recibido no con

uñas y dientes, como al principio, sino con toda clase de manifestaciones de encendido afecto.

A primera vista puede parecer que este ejemplo de conducta felina no encierra ningún «mensaje» especial para el ser humano, pero las apariencias engañan. La costra bajo la cual viven las personas civilizadas es tan gruesa, se halla tan profusamente esculpida y decorada con ornamentos mitológicos, que suele ser difícil reconocer eso en lo que tanto insistía D. H. Lawrence en sus novelas y en sus relatos, es decir, que casi siempre se produce una sutil mezcolanza de odio en la pasión del amor, y que las jovencitas a menudo

profesan (a pesar de sus sentimientos e incluso de sus deseos) un auténtico aborrecimiento hacia el acto físico del amor. Libres de esa tapa o costra, los gatos ponen de manifiesto ese misterio ordinariamente oscuro de la naturaleza humana. Tras presenciar el emparejamiento de dos gatos, ningún joven novelista quedará contento con la falsedad y las banalidades que, en la ficción de hoy en día, suelen pasar por descripciones del amor.

Pasa el tiempo y, concluida la luna de miel, los gatos empiezan a contarnos cosas acerca de la humanidad que ni siquiera la costra de la civilización podría ocultar en el mundo de los

hombres. Nos cuentan —por desgracia, ya lo sabemos— que los maridos pronto se hartan de sus esposas, en particular cuando esperan descendencia o están al cuidado de la misma; nos cuentan que la esencia de la virilidad reside en el amor a la aventura y en la infidelidad; que el reconocimiento de la culpa y los propósitos de enmienda son síntomas psicológicos de esa enfermedad que afecta de manera espasmódica a todo varón cuya edad esté comprendida entre los dieciocho y los sesenta, la enfermedad conocida con el nombre de «la mañana siguiente»; nos refieren que con la desaparición de la enfermedad desaparecen los síntomas psicológicos

de la misma, de modo que, cuando de nuevo se presenta la tentación, se acalla la conciencia de la culpa y los propósitos de enmienda quedan en agua de borrajas. Todas estas verdades por desgracia demasiado familiares quedan ilustradas en la vida de los gatos con una ausencia de disimulo que resulta casi cómica. Ningún hombre ha osado manifestar su aburrimiento con tanta insolencia como un macho siamés cuando bosteza ante las narices de su amorosa e inoportuna esposa. Ningún hombre ha osado a proclamar sus amores ilícitos con la franqueza con que ese mismo macho maúlla en el tejado. ¡Y es de ver cómo regresa con sigilo,

pues ningún hombre ha caído en la abyección de regresar así al día siguiente, al cesto conyugal, situado ante la chimenea! Se puede medir la culpabilidad que pesa sobre su conciencia según sea el ángulo de las orejas que trae pegadas al cráneo, así como por la languidez de la cola. Tras haberlo olisqueado y haber descubierto así la infidelidad, la esposa, como suele hacer en estas ocasiones, comienza a arañarle el rostro ya arañado, como el de un estudiante alemán que ostenta las cicatrices de cien duelos, mientras él no hace el menor intento por plantar resistencia. Convicto y confeso, sabe que lo tiene bien merecido.

Me resulta imposible, en el espacio de que dispongo, enumerar todas las verdades humanas que una pareja de gatos es capaz de revelar o confirmar. Citaré tan sólo uno más de los innumerables sermones que nos imparten los gatos y que atesoro en la memoria, una enseñanza en forma de cómica pantomima que con gran viveza me puso de manifiesto la más triste peculiaridad de la raza humana, su soledad irreducible. Las circunstancias fueron las siguientes. Mi gata, para entonces esposa desde tiempo atrás y madre de varias camadas, atravesaba una de sus ocasionales fases de predisposición amorosa. Su marido, en la plenitud de la

vida, ostentando esa arrogancia soñolienta que suele ser característica del macho maduro y conquistador (como si fuera el equivalente felino de algún hercúleo y joven Alcibíades de la guardia), se negó en redondo a tener ningún trato con ella. En vano proclamaba la gata con sus maullidos su mal de amor, en vano se pavoneaba por delante de él frotándose voluptuosamente contra el quicio de las puertas y las patas de las sillas, en vano se arrimaba a lamerle la cara. Él cerraba los ojos, bostezaba, apartaba la cara y, si ella se mostraba demasiado inoportuna o insistente, se levantaba y, con lentitud, con un acusado aire de

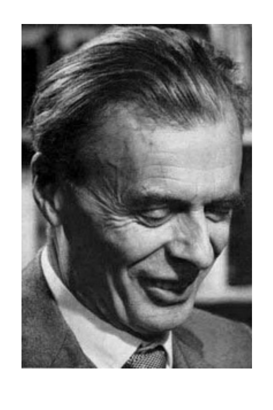
dignidad insultante, de absoluta indiferencia, se largaba. En cuanto se le presentó la oportunidad, escapó y pasó las veinticuatro horas siguientes en el tejado. Abandonada a sí misma, la esposa echó a vagar desconsolada por toda la casa, como si anduviera en busca de la felicidad volatilizada, maullando tenue, quejumbrosamente, con una voz y un acento que a uno por fuerza le recordaba a la Melisenda de la ópera de Debussy: «*Je ne suis pas heureuse ici*», parecía que dijera. Y el pobre animal tenía toda la razón: no era feliz. Ahora bien, al igual que sus hermanos y hermanas mayores en el mundo de los seres humanos, tuvo que sufrir su

desdicha en soledad, incomprendida, sin consuelo. A pesar del lenguaje, a pesar de la inteligencia, de la intuición y la simpatía, uno jamás puede comunicar de veras nada a nadie. La sustancia esencial de todo pensamiento y de todo sentimiento sigue siendo incomunicable: está cerrada a buen recaudo en la caja fuerte impenetrable que forman el alma y el cuerpo individuales. Nuestra vida es una condena a la perpetua soledad del confinado. Esta dolorosa verdad me fue abrumadoramente anunciada mientras contemplaba a la gata abandonada, penando por amor, que paseaba su desdicha por mi habitación. «*Je ne suis pas heureuse ici* —repetía con sus

maullidos— *Je ne suis pas heureuse ici*». Y con su expresiva cola negra sesgaba el aire en un trágico gesto de desesperación. Cada vez que la meneaba, ¡ale-hop!, desde debajo del sillón o desde detrás de la estantería, donde estuviera escondido en ese instante, saltaba su único hijo (el único, es decir, que no habíamos regalado) como un tigrecillo de juguete, las uñas extendidas, hacia la móvil cola. Unas veces fallaba, otras la atrapaba y, pillando la punta entre los dientes, fingía mordérsela con absurda ferocidad. La madre se veía necesitada de sacudirla con violencia para sacársela de la boca. Luego, él volvía debajo del sillón y,

agazapado de nuevo, con los cuartos traseros temblorosos, se preparaba para dar un nuevo salto. La cola, la mágica y desesperante cola, en constante gesticulación, era para el pequeño el más irresistible de los juguetes. La madre demostraba una paciencia angelical. Nunca le hizo un reproche, ni la menor reprimenda, ni un ademán de castigo; cuando el cachorro se ponía demasiado insufrible, se limitaba a alejarse. Eso era todo. Entretanto, y en todo momento, la gata seguía maullando desconsolada, quejumbrosa, desesperada: «*Je ne suis pas heureuse ici, je ne suis pas heureuse ici*». Era desolador, tanto más por las cabriolas

del cachorro, que eran de una ridiculez extraordinaria. Era como si un cómico del tres al cuarto hubiera interrumpido los lamentos de Melisenda no con malas artes, ni con ingenio hiriente, pues no había en él la menor intención de zaherirla, sino por una elemental falta de comprensión. Cada uno de ellos cumplía su condena perpetua en su solitario confinamiento. No existía comunicación de una celda a otra. Absolutamente ninguna comunicación. Los sermones que nos imparten los gatos acaso resulten deprimentes en exceso.



ALDOUS LEONARD HUXLEY (26 de julio de 1894, Godalming, Surrey, Inglaterra – 22 de noviembre de 1963, Los Ángeles, California, Estados Unidos). Escritor, poeta y filósofo inglés, miembro de una importante familia de intelectuales, entre los que hubo eminentes biólogos y hasta un

Premio Nobel.

Siendo joven, Huxley sufrió graves problemas visuales que retrasaron su educación universitaria en Oxford, pero una vez superada su enfermedad terminó sus estudios y viajó por Europa en calidad de crítico de arte y literatura.

Durante esa época, Huxley escribió sobre todo poesía y cuentos y sus primeras novelas no tuvieron demasiado eco. En 1932 publicó la que sería su obra más famosa y controvertida: *Un mundo feliz*, en el que plasma varias de sus obsesiones más conocidas, como el control del estado y la deshumanización de la tecnología.

En 1937 abandona Inglaterra y decide establecerse en los Estados Unidos. A partir de esta época, el escritor comienza sus experimentos con las drogas psicoactivas y se centra en el misticismo como objeto de análisis.

Quizá sea *Las puertas de la percepción* (1954) el libro que mejor recoge las experiencias de Huxley durante toda esta época.

Tras la muerte de su primera esposa, Huxley volvió a casarse. En 1960 le fue diagnosticado un cáncer de garganta al que no sobreviviría. Su última novela, *La isla*, se publicó en 1962.

Notas

[1] «Gnomos que ahora disecáis con finos martillos / el granito, el pedernal cálcico y nodulado, / triturad con brazo fuerte el cuarzo de Chertz / y mezcladlo con vuestro más puro caolín, con las rocas de Petunt». Versos de Erasmus Darwin. *(N. del T.)* <<

[2] «Surge la linterna del mundo a ojos de los mortales por puntos diversos, pero en el punto en que se suman los cuatro círculos con las tres cruces aún sube más hacia feliz decurso en más feliz conjunción, más cercana a su propia naturaleza y elevada función». *(N. del T.)* <<

[3] Novelista británico nacido en Bulgaria (1895-1956). Se comentaba en los medios literarios de Londres que Lawrence lo utilizó como modelo para uno de los personajes de *El amante de Lady Chatterley*. *(N. del T.)* <<

[4] Benjamin Jowett (1817-1893), traductor y clasicista inglés. <<

[5] William Ashley Sunday (1863-1935), evangelista norteamericano. <<

[6] Cósimo Tura (aprox. 1430-1495), artista italiano. <<

[7] *«Sión, ciudad singular, morada mística, oculta en el cielo* (o, mejor dicho, en el mundo) */ nunca me deleito en ti, nunca hallo motivo para apesadumbrarme por ti, pues con tristeza te anhelo. / Tu gloria resplandece de tal modo que abruma todos los corazones, oh Sión, oh paz. / Ciudad fuera del tiempo, ninguna alabanza te podría ser infiel. / Oh, nueva morada, píamente y con machaconería te invoco mientras píamente te protege la gente, / te promueve, te convoca, te aumenta, te completa y te unifica». (N. del T.)* <<

[8] Emmanuel Berl (1892-1976). Ensayista, periodista y novelista francés. Huxley probablemente se refiere a su colección de ensayos de 1929, titulada *La muerte del pensamiento burgués*. <<

[9] Se trata de Anna Seward (1747-1809), poeta y amiga de Walter Scott. <<

[10] Verso de John Keats. «Al otoño». <<

[11] Lucius Caecilius Firminianus Lactantius (204-320 aprox.). Apologeta del catolicismo. Cabe traducir sus versos por «Adentraos juntos en lo recóndito o lo abierto, tanto cerca como lejos; id derechos hasta el punto en que se rompa». <<

[12] Se trata de la condesa de Pembroke, benefactora de Ben Jonson y otros poetas de la época. La frase entrecomillada pertenece a su epitafio, escrito por William Browne. *(N. del T.)* <<

[13] Salomon Reinach (1858-1932). Arqueólogo y filólogo francés. <<

[14] La señora Grundy es un personaje imaginario que encarna la censura tal como incide en la vida cotidiana, por medio de la opinión convencional. Aparece por vez primera en una obra teatral de 1798, titulada *Speed the Plough*, de Thomas Morton, y ni siquiera se presenta en escena: uno de los personajes, Dame Ashfield, dice continuamente: «Pero… ¿qué dirá la señora Grundy? ¿Qué dirá?». *(N. del T.)* <<

[15] De Podsnap, un hombre pomposo y pagado de sí mismo que aparece en *Nuestro mutuo amigo*, de Dickens, saturado de respeto por la etiqueta y convencidísimo de su propia importancia. *(N. del T.)* <<

[16] Odo (1036 aprox.-1097). Prelado anglonormando, obispo de Bayeux. <<

[17] Jules Michelet (1798-1874), historiador y ensayista francés. Las citas están tomadas de su obra *L'Amour*. <<

[18] Bronislaw Malinowski (1884-1942). Antropólogo británico nacido en Polonia. El título completo de la obra es *La vida sexual de los salvajes en el noroeste de Melanesia* (1929). <<

[19] Sir Ronald Aylmer Fisher (1890-1962), experto en genética y profesor de eugenesia en el University College de Londres, así como autor de *Teoría genética de la selección natural* (1930). <<

[20] En realidad, Marya Bashkirtseva (1860-1884), artista rusa autora de un diario sobre su enfermedad. <<